

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Metafísica Crítica



TESIS DOCTORAL

Razón y método en Descartes

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Antonio Martínez Martínez

Madrid, 2015

70
1984
133

José Antonio Martínez Martínez



x-53-201822-2

RAZON Y METODO BN DESCARTES

Departamento de Metafísica Crítica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 132/84

© José Antonio Martínez Martínez
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-19175-1984

JOSE A. MARTINEZ MARTINEZ

RAZON Y METODO EN DESCARTES

Dirigida por D. SERGIO RABADE ROMEO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CC. EE.
Sección de Filosofía
Departamento de Metafísica (Crítica)
1982

INDICE

	<u>págs.</u>
PROLOGO	III
1. Justificación y sentido del tema	IV
2. Plan y desarrollo del trabajo	VIII
I. INTRODUCCION TEMATICO-HISTORICA	1
I.1. <u>Consideraciones previas</u>	3
I.1.1. Dificultades propias del lenguaje	3
I.1.2. Dificultad creciente en la filosofía	12
Notas	28
I.2. <u>La razón, un tópico importante en nuestra cultura</u>	37
Notas	44
I.3. <u>Etimología y significaciones griegas y latinas</u>	46
Notas	58
I.4. <u>Historia de la razón</u>	61
I.4.1. La razón en el mundo griego	62
Pitágoras y su escuela	63
Heráclito	72
Platón	81
Aristóteles	88
I.4.2. La razón en el período de transición del mundo griego a la Patrística cristiana	103
Estoicismo	105
Cristianismo	121
I.4.3. La razón en la Edad Media	128
Problema y soluciones a la relación entre razón y fe	131
I.4.4. La razón en el Renacimiento	140
Nicolás de Cusa	140
Notas	147
I.5. <u>La razón como facultad</u>	162
I.5.1. Reseña histórica	163
I.5.2. La teoría de las facultades	170
I.5.3. La relación razón - entendimiento	177
Notas	181

	págs.
II. RAZON Y METODO EN DESCARTES	186
II.1. <u>La Modernidad, edad de la razón</u>	187
II.1.1. Manuel Kant	191
II.1.2. Empirismo	200
II.1.3. Racionalismo	212
II.1.4. De y hacia Descartes	222
Notas	232
II.2. <u>Descartes, apologeta de la razón</u>	239
Notas	248
II.3. <u>Fijación del concepto de razón en Descartes</u>	250
II.3.1. <u>Ingenium y lumière naturelle</u>	252
II.3.2. <u>Bon sens</u>	258
II.3.3. Espíritu, entendimiento, alma = <u>res cogitans</u>	265
II.3.4. La razón como capacidad de realizar juicios	277
II.3.5. Negación de la razón como facultad	280
II.3.6. La razón como conjunto de las facultades superiores de conocimiento	295
Notas	319
II.4. <u>Razón y método en Descartes</u>	329
II.4.1. Necesidad de un método para la razón	330
II.4.2. La vocación metodológica de Descartes	331
II.4.3. Algunas notas sobre el método de Descartes	335
II.4.4. Razón metódica = razón autónoma	340
II.4.5. Método racional	342
II.4.6. El método del orden y de la simplicidad	350
Notas	356
CONCLUSIONES	360
BIBLIOGRAFIA	374

PROLOGO

La sola lectura del título de este trabajo nos descubre el pensador y el tema sobre los que tratan las páginas que van a seguir.

Ahora, en la primera parte de este Prólogo, intentaremos justificar nuestra elección de pensador y tema, primero, y, a continuación, trataremos de indicar el sentido del tema; en la segunda parte, trazamos el plan que hemos seguido en el desarrollo de nuestra tesis.

1. Justificación y sentido del tema

El pensador, Descartes, ofrece el suficiente interés y bastantes motivos de estudio y vías de reflexión para quienes, como nosotros, queremos dedicarnos a y trabajar en filosofía desde el campo de la gnoseología. No olvidemos que puede sostenerse, hablando con todo rigor, que la teoría del conocimiento, aparte atisbos más o menos originales y acertados de autores antiguos y medievales, sólo en la época moderna se funda como disciplina filosófica, al convertirse a menudo el problema del conocimiento en problema central -si bien no único- en el pensamiento filosófico. Y recordemos,

por otra parte, que dentro de ese conjunto amplio y fructífero de pensadores a quienes se califica de modernos, y a los que une no sólo la circunstancia histórica sino también la preocupación filosófica y el quehacer gnoseológico, destaca muy especialmente Descartes, en quien tópicos epocales, tan significativos para lo que venimos diciendo, como la verdad, el yo (res cogitans) y el pensamiento (cogitatio), el método, la razón, el orden, el matematicismo (mathesis universalis), la primacía de lo simple (naturae simplices) y la sabiduría universal (universalis sapientia), encuentran su primer tratadista, convirtiéndose así en aventurero descubridor y venturoso surcador de nuevos mares filosóficos.

De aquí también el interés del pensador Descartes hasta para el más incipiente historiador de la filosofía. Arrancando del manido dicho sobre Descartes que nos lo presenta como "el padre de la filosofía moderna", podemos llegar a señalar el papel jugado por este pensador en y para la historia: las muy diversas maneras en que ha sido interpretada su filosofía, y cuyas principales versiones son la del "filósofo enmascarado" (M. Leroy), la del armonizador entre teología y filosofía (L. Blanchet), la del fundamentador filosófico de la nueva ciencia (E. Cassirer), la del seguidor del orden de razones (M. Guérault), la del intuidor de las verdades fundamentales como experiencias ontológicas (F. Alquíá), la del creador de la noción de hombre como ángel que habita una máquina (J. Maritain), la del instaurador de una estrecha relación entre el proceder de las matemáticas y el de la metafísica (J. Vuillemin), la del fiel traductor a su filosofía del trabajo abstracto y puramente cuantitativo del período económico de la manufactura (Bourkenay) y la del conquistador de la libertad del hombre (Sartre), no son óbice para atribuirle la paternidad del pensamiento moderno. Tampoco es obstáculo para ello el polémico tema de la novedad de su pensamiento: ciertos autores han destacado la casi absoluta originalidad de Descartes, mientras otros han mostrado que el filósofo forjó sus conceptos fundamentales tomándolos de la Escolástica. Del mismo modo, no son impedimento para

VI

tal reconocimiento las fobias a su filosofía: no hay duda de que influyó grandemente, no sólo dentro de la tendencia o tradición llamada "cartesianismo", sino también en muchos autores que se han opuesto a ella, pero que de algún modo deben a Descartes sus principales incitaciones filosóficas.

En el tópico antes apuntado hay una gran verdad que no invalidan ni las diversas interpretaciones de la filosofía de Descartes, ni la cuestión en torno a su originalidad, ni los celos a su pensamiento; y que tampoco es cuestión de remitir al punto medio, sino que estriba y se funda en el incuestionable hecho de que nuestro autor representó, para usar una expresión de Ortega, un nuevo "nivel" en filosofía, y en el constatado hecho de que ese nivel es justamente el que llamamos "moderno". Y ello resulta de que su pensamiento y su obra, tal como él decidió alumbrar y llevar a cabo, se hallan en un punto crucial en el desarrollo de la historia de la filosofía y pueden considerarse como cierre de un período de cierto modo de filosofar a la vez que como inicio de otro período que algunos historiadores hacen terminar en Hegel y otros prolongan hasta la misma época contemporánea.

Todo ello constituye una buena combinación de elementos que hacen de Descartes un pensador atractivo para el estudioso de la historia de la filosofía y, más en concreto, para el aprendiz de la temática gnoseológica.

Y ahora el tema: razón y método.

Repárese que decimos el tema y no los temas de la razón y del método. Por consiguiente, y por muy curioso que resulte, el sentido y la importancia del título compuesto por esos tres vocablos no nos viene dado ni estriba, para decirlo casi de forma gráfica, en los sustantivos sino en la conjunción ahí presente. Naturalmente, no es juego de palabras ni mucho menos cuestión baladí lo que decimos. Y tan poco es ni una cosa ni la otra, que en este punto se encierra la tesis que mantenemos en el presente trabajo: la relación entre razón y método en Descartes, en enunciado simplificado, o, para decirlo de forma explícita y clara, que la razón de la que

VII

Descartes hace el centro focal de su filosofía y de la que espera obtener los mejores frutos en la tarea del filosofar es una razón metódica.

Desde luego que, tratándose de Descartes, muchos otros temas han llamado nuestra atención hace ya bastante tiempo: la enumeración de tópicos que hace un momento realizábamos es sugerente para todo aquel que se dedique a la filosofía, su interrelación es inevitable para quien quiera decir algo sobre alguno de ellos y, a la postre, cualquiera valdría para acceder y conocer el pensamiento de Descartes (Así, aunque nuestra Memoria de Licenciatura giró en torno al tema de la simplicidad, La primacía gnoseológica de lo simple en Descartes, ese trabajo nos llevó a la consideración expresa del método, la intuición, la evidencia y el matematicismo). Pero, con motivo de nuestra tesis, queríamos ir directamente al meollo de la filosofía de Descartes; y, en nuestra opinión, el corazón del pensamiento cartesiano es la razón —no dice poco a este respecto el que otro lugar común sea el referirse al pensador francés como "padre del racionalismo"—; pero razón entendida, según acabamos de decir, como razón metódica.

No nos toca aquí y ahora demostrar, en toda su extensión, la tesis ha ce un momento enunciada. Es la tarea que llevamos a cabo en este trabajo. Sin embargo, antes de proseguir el Prólogo con otras consideraciones, si queremos dar cuenta de las ideas que, en el pensamiento de Descartes, subyacían antes de iniciar su obra y que conforman su proyecto de instaurar en la filosofía y la ciencia la razón metódica:

La convicción inicial de Descartes es que las distintas ciencias y sa beres no son otra cosa que manifestaciones de un saber único. Concepción unitaria de la sabiduría que proviene de una concepción unitaria de la razón: unicidad en y del saber porque la razón es única. En efecto, una y la misma es la razón que se aplica tanto al conocimiento teórico de la verdad como al ordenamiento práctico de la vida: una y la misma es esa razón que distingue lo verdadero de lo falso que esa razón que discierne entre lo bueno o beneficioso y lo malo o perjudicial.

VIII

Y junto a este convencimiento, existe también en Descartes el interés por realizar un sistema filosófico que se base en evidencias y se desarrolle científicamente a semejanza de como lo han venido haciendo las matemáticas.

A Descartes no cabe ninguna duda de que los admirables resultados obtenidos en las matemáticas se deben a que en ellas se ha hecho un buen uso de la razón. Mas como esta razón es única, según hemos apuntado anteriormente, nada impide que su utilización se extienda a todos los ámbitos del saber, esperando obtener en cualquiera de ellos unos frutos igualmente excelentes, siempre que se cumpla la condición de hacer buen uso de la razón.

Usar la razón como es debido no es otra cosa que arbitrar y establecer el procedimiento que ha de seguir la razón en la búsqueda de la verdad; se hace preciso, pues, metodizar la razón o, en definitiva, establecer el estatuto de la razón metódica.

Forma de proceder que no puede ser arbitraria, ya que debe ser el único método que responda a la dinámica interna de una razón única; se exige, pues, un método fundado en la razón para que el camino a andar por la razón no le resulte impropio ni fortuito. Por consiguiente, también el método deberá gozar de calidad racional.

Sean estas módicas notas el faro que nos marque el rumbo de acuerdo al que vamos a ir escribiendo las páginas que siguen y la brújula que nos indique en todo momento la ruta segura hacia el puerto al que queremos arribar.

2. Plan y desarrollo del trabajo

Por lo que llevamos dicho se advierte que estamos ante el tema de la razón, aunque a este sustantivo le acompañe el nada despreciable adjetivo, en este caso sobre todo, de "metódica".

Y si difícil es para un pensador iniciar su filosofía desde el punto cero y con las solas aportaciones de su creatividad, en el caso del tema

IX

de la razón y para un autor moderno, como es Descartes, es totalmente imposible. Y ello por una simple razón histórica: se ha dicho que la filosofía surge precisamente cuando se pasa del mito a la razón, y esto sucedió concretamente en el mundo griego, allá por el siglo VII a. C. Por esto es bastante acertado afirmar que los griegos descubrieron la razón; más exactamente, la razón filosófica.

Si esto es cierto, y existen muy pocas probabilidades de que no lo sea, es evidente que el tema de la razón ya debía haber sido objeto de tratamiento y reflexión por otros pensadores antes que Descartes apareciera en la historia e iniciara su ocupación filosófica: efectivamente, aunque la filosofía, en su origen, puede caracterizarse como una aplicación de la razón a las explicaciones mitológicas, pronto se produjo la reflexión de la razón sobre sí misma. Y a partir de ese momento la filosofía occidental no dejará de cavilar y meditar sobre la razón.

Por ello, al tratar nuestro trabajo de la razón en Descartes, precisá bamos tener noticia de la suerte que corrió la razón en las consideraciones que diversos momentos históricos y autores hicieron de ella desde los tiempos de la filosofía griega; reflexiones que dieron como resultado caras y matices de la razón, incrustados con el transcurrir del tiempo en la historia de la filosofía que Descartes iba a continuar, con los que inevitablemente él debió contar (Dejamos registrados aquí unos apuntes sobre un atrayente modo de historiar nuestra herencia filosófica cuyo hilo conductor es la razón, al que queremos dedicar, con más tiempo, sosiego y profundidad, nuestra atención y esfuerzo). Recorrido a través de la historia del pensamiento previo a la modernidad que abarca buena parte de la Introducción temático-histórica con que se inicia nuestro estudio.

Parte histórica exigida también porque las consideraciones lingüística y temática de la razón, que figuran en las primeras páginas, no dan cumplida cuenta de qué es aquello a lo que el Occidente ha tributado desde antiguo una ferviente devoción. Y ello por las dificultades propias del len-

guaje a la hora de asignar y precisar la significación de ciertos términos; escollo este más espinoso cuando de conceptos filosóficos se trata, al que no escapan tampoco los más comunes y queridos por nuestra cultura, como es el caso del concepto que nos ocupa.

Aunque necesaria esa primera parte de la Introducción, no nos parecía suficiente. Insuficiencia que suple la mirada retrospectiva que hemos realizado desde los ángulos etimológico e histórico: etimológico en torno a los términos logos y ratio, histórico desde el mundo griego a la época renacentista.

Uno y otro análisis nos ofrecen una rica muestra de significaciones así como distintas ideas y variados usos que de la razón hicieron los pensadores evocados; de manera especial destaca la consideración de la razón como facultad, de la que nos ocupamos en el capítulo final de la Introducción.

A continuación entramos en la exposición, desarrollo y demostración de la tesis que mantenemos: relación entre razón y método en Descartes o constitución y estatuto de la razón metódica.

Previamente, hemos creído conveniente señalar y mostrar cómo el tema de la razón, junto al del método, era preocupación y ocupación comunes de los pensadores modernos próximos geográfica y/o históricamente a Descartes, sea racionalista o empirista la bandera filosófica bajo la que se cobijan; destacamos así la continuidad de la problemática a la que atienden los filósofos de estos siglos y que acabará encontrando en Kant su mejor y más original reformulador. Por ello es difícil resistirse a abordar, aunque sea mínimamente, al pensador alemán, dada la estrecha coincidencia temática entre él y su predecesor francés, para de este modo poder ver culminado el proyecto gnoseológico que empieza a diseñar Descartes.

Vueltos seguidamente al autor-guía de nuestra tesis destacamos su aportación al respecto, para nosotros tan considerable y valiosa que hemos creído hallarnos ante el primer apóstol de la razón. Con ello estamos ya

XI

inmersos en el núcleo de la tesis.

Razón, en cuanto que es el concepto más importante para Descartes, a la par que prolijo y complejo en su amplia obra, del que antes que nada había que conocer la acepción de las varias voces por él empleadas cuando a la razón quiere referirse: la hermeneusis de esos varios términos nos permitió conocer su significado y entregarnos una significación unívoca para el concepto "razón". Tarea previa y necesaria que, una vez resuelta, abrió las puertas que daban acceso a la cuestión central de nuestra investigación: por qué y cómo entiende el iniciador del racionalismo la atención a un método racional de una razón forzosamente metódica.

Las conclusiones, que figuran a renglón seguido y recogen a modo de resultado el estudio realizado, cierran las reflexiones del presente trabajo.

Resta, antes de acabar este Prólogo, agradecer al profesor Sergio Rábade, director de esta tesis, la atención dispensada y la ayuda prestada, sin las cuales no hubiera sido posible la realización de este estudio.

I. INTRODUCCION TEMATICO-HISTORICA AL CONCEPTO DE RAZON

Tan poco acertado sería el juicio de quien interpretase la filosofía analítica o del lenguaje como aquella filosofía que pone como único objetivo la clarificación de los términos, como tan poco valor tendría esa filosofía si, en efecto, ello fuera así. Y esto por dos motivos: el primero, porque es de sentido común que no hay forma de entender diálogo o tema alguno si el hablante o escritor y el oyente o lector no entienden en el mismo sentido las palabras que utilizan; y el segundo, porque ya en otra época, la Escolástica medieval se encargó de poner en claro que cualquier texto debía comenzar por la aclaración de los términos -la llamada Explicatio terminorum con que iniciaban sus tratados.

Por eso, dado que nuestro trabajo tiene como núcleo principal el estudio de la razón en Descartes, se hace precisa una consideración lingüística, justificada por ser el lenguaje el medio de expresión de la producción y de la comunicación filosóficas. Pero, como desde la perspectiva lingüística se verá que no es fácil la tarea, por la intrínseca dificultad que en

traña semejante empeño en el lenguaje, nos veremos obligados a considerar la etimología así como a rastrear el origen y desarrollo histórico del concepto de razón, mediante una mirada retrospectiva sobre la historia de la razón en el mundo occidental, puesto que el tema de la razón es una cuestión que cuenta con una vieja tradición, iniciada lógicamente en el albor mismo del pensamiento racional. Consideración lingüística y mirada retrospectiva realizadas con vistas a clarificar la significación de dicho término en la filosofía anterior a Descartes. Ello constituye esta Introducción, de todo punto necesaria para encontrar los elementos imprescindibles y el marco adecuado que posibiliten y faciliten el objetivo propuesto.

I.1. Consideraciones previas

Nuestro intento por entender lo que significa el concepto de razón debe iniciarse por un acercamiento al lenguaje, pues también "razón" es un viejo y recurrido término del elenco lexical de los ámbitos culto y vulgar del mundo occidental.

Ahora bien, su reiterado uso lingüístico no es señal de claridad conceptual, ya que nos encontremos en presencia de una palabra escogida para designar "una facultad del alma que soportará sin resistencia ser bautizada, desbautizada, rebautizada, a gusto de preferencias personales y de convenciones arbitrarias que precisamente ella parecía destinada a suprimir." (1) De aquí que estas preliminares observaciones lingüísticas no nos ofrezcan, tal vez, la clave para la clarificación definitiva del término y resulten no poco imprecisas por escollos relativos a la esencia misma del lenguaje, que aumentan su arduidad cuando se pisa en terreno propio de la filosofía.

I.1.1. Dificultades propias del lenguaje

A nadie pasa desapercibida la dificultad que conlleva el fijar el significado de cualquier término o concepto, aunque en todos se reconoce uno con mayor o menor fortuna. La causa de ello parece ser bastante evidente,

desde el momento en que tanto el uso más vulgar del lenguaje cuanto el más culto no se asientan en palabras aisladas ni en su mera yuxtaposición. Existe toda una canónica en la formación de oraciones y períodos, la sintaxis, a la que nos vemos obligados a someternos en nuestra comunicación con los demás. Sólo en un estudio gramatical y lingüístico tiene sentido una disección sintáctica o fonológica, inadmisibles y carentes de sentido en nuestras tertulias y comunicaciones intelectuales, salvadas hechas naturalmente de las que acabamos de mencionar. Y esto resulta más claramente comprensible cuando se repara en que, salvo excepciones que ya nos encargamos de dejar bien indicadas, no es acerca de las palabras sobre lo que normalmente hablamos, sino de los objetos a los que apunta el concepto o el significado del significante que pronunciamos o escribimos. Así se lo quería hacer ver Descartes a Hobbes, quien admitía la posibilidad de que, si "el razonamiento no fuese otra cosa que unión y concatenación de nombres mediante la palabra es", nada se diría respecto a las cosas, sino que la razón se limitaría a ver si hemos unido "bien o mal los nombres de las cosas, según las convenciones que hemos establecido a capricho respecto al significado de estas últimas." (2) A lo que contesta Descartes:

la unión en que el razonamiento consiste no es la de los nombres, sino la de las cosas que los nombres significan, y me resulta extraño que pueda ocurrírsele a alguien lo contrario. Pues ¿quién duda de que un francés y un alemán pueden tener los mismos pensamientos o razonamientos tocante a las mismas cosas, aunque las palabras que conciben sean completamente distintas? ¿No se condena a sí mismo nuestro filósofo, cuando habla de convenciones a capricho respecto al significado de las palabras? Pues, si admite que las palabras significan algo, ¿por qué se resiste a reconocer que nuestros razonamientos versen sobre la cosa significada mejor que sobre las palabras solas? (3).

Esto que venimos diciendo es lo que, técnicamente, se conoce como "me

talenguaje" y "lenguaje-objeto", en íntima relación con los conceptos de "mención" y "uso", como ya escribiera Alfredo Deaño, en los siguientes términos: "Usamos, pues, el lenguaje casi siempre para referirnos a los objetos, a objetos no lingüísticos. Usamos primariamente el lenguaje en lugar de los objetos. Pero hay ocasiones en que usamos el lenguaje para hablar acerca del lenguaje (como se hace sistemáticamente, dicho sea de paso, en la lingüística). Usamos entonces un metalenguaje para mencionar las expresiones de un lenguaje. Los conceptos de uso y mención son paralelos a los de lenguaje y metalenguaje...

Nos limitamos a usar una palabra cuando nos servimos de ella como signo, es decir, para aludir a algo distinto de ella misma (como cuando empleamos la palabra 'viento' para referirnos a un determinado fenómeno de la naturaleza, o como cuando empleamos el término 'priscilianistas' para aludir a los partidarios de cierta herejía). Mencionamos, en cambio, una palabra -además de usarla, y usándola con ese fin- cuando nos referimos a la palabra misma, cuando nos detenemos en ella, sin ir más allá. La señal de esta detención en la palabra -la indicación de que esta vez no nos referimos a la cosa, sino que "nos quedamos" en el lenguaje- son las comillas" (4).

Precisamente, en la elaboración de conceptos y de estructuras sistemáticas a modo de cañamazo, donde esos conceptos puedan interrelacionarse, radica la evolución de nuestro pensar, desde el momento mismo en que hacemos uso del lenguaje e iniciamos el ejercicio de nuestro pensamiento.

En este sentido, aunque con aplicación a la comunidad de quienes formamos el mundo occidental, no queremos dejar de señalar la importancia que, para el surgir de la filosofía, tuvo la literatura griega, pues en ella la tía un principio de orden unificador válido para el discurso, pero también para la realidad; en efecto, la literatura, unida al arte, "ponían de manifiesto las estructuras ordenadas del discurso, y en la presentación de acontecimientos y acciones se veía que el propio lenguaje era capaz de re-

flejar las pautas de la experiencia humana y de los acontecimientos naturales de un modo inteligible y que explicaba el sentido y significado de estas pautas."(5)

Y esta experiencia del lenguaje que se plasmaba en los debates y narraciones, motivo de encanto y admiración para los griegos, espolcó su capacidad crítica, porque ese logos que les permitía comunicarse todo tipo de pensamientos, verdades y deseos, no se agotaba en su referencia "acerca del discurso, sino acerca de la mismísima naturaleza de las cosas que tal discurso podía comunicar. El hablar, el pensar y el hacer constituían aspectos de una realidad, y el lenguaje podía expresar el orden y la naturaleza de la vida humana y del mundo. Así pues, el hombre podía llegar a comprender su mundo y comprenderse a sí mismo mediante las representaciones de su arte y su discurso. El secreto de la inteligibilidad del mundo era, también, el secreto de la inteligibilidad del arte y del lenguaje: forma, estructura, ordenación correcta."(6) Inicios de estructuración, ordenación y sistematización en el pensamiento de la humanidad occidental que se repite en cada uno de los individuos que se integra en ese mismo grupo humano, haciéndolos suyos.

Y es debido a esas estructuras sistemáticas por lo que, aunque se pueda, resulta tan difícil el estudio de los propios conceptos, aislados unos de otros. Esta afirmación, bastante familiar, podría confirmarse bajo el siguiente enunciado: "Nuestros conceptos corrientes parecen ser, a primera vista, bastante concretos y prácticos. Quizá sea difícil aislarse y hacerse críticamente consciente de los conceptos más corrientes, porque los damos por sentados:... Nuestros conceptos, aunque pertenezcan a esta o aquella cosa o situación particular, se refieren normalmente a clases de cosas y tipos de situaciones; es decir, presentan una mayor o menor generalidad o campo de aplicación y con frecuencia abarcan clases de cosas o establecen relaciones de ésta o aquella con otras de su clase. El análisis de este campo de aplicación y dichas relaciones entre conceptos nos revela a me

nudo lo sistemáticos que son nuestros esquemas conceptuales y los modos en que nuestra comprensión de un concepto se relaciona con nuestra comprensión de otros."(7)

No obstante, tal como hemos dicho líneas atrás, la reflexión sobre un concepto en sí mismo es posible. Para ello, uno se ve obligado a recurrir a su definición (de-finitio), a su determinación (de-terminatio) y delimitación (de-limitatio) respecto a otros conceptos; siendo máxima nuestra satisfacción cuando la poseemos, por herencia o por elaboración propia. Sin embargo, "no es tan sencilla la pretensión de la definición que a menudo se presenta como la esencia de la científicidad", ya que "surgen dificultades y complicaciones que no hubieran imaginado la superstición dominante de la definición"(8). Como muy bien ha señalado Brunschvicg, "en este trabajo con miras a hacer el pensamiento transparente a sí mismo por la gracia de las conexiones fijadas entre la palabra y su significación, el obstáculo más grave se encuentra allí mismo donde la dificultad debía esperarse menos, cuando se trata de definir la definición."(9) En opinión de este autor, la cuestión "tiene, en efecto, su fuente en un problema que domina la condición humana exactamente en los confines de la inteligencia y de su expresión, más ardua y más enredada por esta circunstancia de que los Griegos se servían del mismo término, Logos, para designar lo que se concebía dentro y lo que se profería al exterior, el pensamiento y la palabra; y de esta duplicidad de sentido heredada se ha transmitido, tan fiel como lamentablemente, al Verbo latino: Verbum ratio y Verbum oratio."(10)

Obstáculo que reconocen perfectamente quienes han puesto sus manos en esta tarea alguna vez. Así, por ejemplo, María Moliner, en la Presentación del diccionario por ella confeccionado, tras exponer una completa teoría de la definición y presentar un esquema-modelo, que llama "cono léxico", comenta: "De todos modos, las cosas no son tan sencillas como la simplicidad del esquema trazado puede hacer creer. Aun antes de llegar a las cumbres supremas se encuentran palabras ("circunstancia, cualidad, empezar,

espacio, igual, manera, más, menos, merecer, parte, tiempo"...) cuya definición, para huir a la vez del círculo vicioso, del lenguaje metafísico y de un intrincamiento de palabras, se hace de tal dificultad que tienta apremiantemente a sacrificar el rigor sistemático a la sencillez"(11).

Más todavía, hay quienes incluso niegan valor alguno a semejante trabajo. Veamos alguna de estas manifestaciones; primeramente, desde el campo puramente lingüístico: "Las controversias que continúan suscitándose de tiempo en tiempo entre los verdaderos lingüistas y los llamados filólogos se deben casi siempre a que los filólogos toman como objeto de estudio más bien el leer y oír que el hablar. Así, se explica, por ejemplo, la desaprobación que a los más rigurosos de nuestros lingüistas les merecen los diccionarios usuales, de un solo idioma o bilingües, que son obras esencialmente filológicas. Con aclarar la significación de una palabra mediante otras palabras de la misma lengua o de otra diferente, no se atiende sino a medias a los intereses específicos de la lingüística. Pues ésta no quiere sólo saber la significación de una palabra dada, sino también las posibilidades y recursos todos -o el mayor número posible- que el hablante encuentra en su idioma para designar un objeto dado. Más les importa un diccionario de cosas que un diccionario de palabras, más la designación de las cosas por el hablante que la significación de las palabras para el oyente y el lector."(12)

No con menor acritud se juzga la labor definitoria desde ciertas posiciones filosóficas. Así, un filósofo francotirador ha escrito: "En la medida, pues, en que los filósofos profesionales se han encerrado en un juego de palabras para definir la definición, no puede decirse de ellos que sean amantes de la sabiduría. Razonarán sin fin sobre el raciocinio; calcularán sobre el cálculo; hablarán sobre el hablar hasta que nadie pueda seguirles. Esto no significa que ya no se puedan escribir libros de filosofía, ni mantener debates. Debe haber simplemente algo sobre lo que escribir o hablar aparte de escribir y hablar del hecho mismo, y podemos escribir y hablar

significativamente sólo de experiencias compartidas. Así para tener algo que debatir entre ellos, los filósofos deben convertirse en contemplativos y místicos en el sentido estricto (el griego musin) de esos que, al menos alguna vez, guardan silencio —no sólo verbalmente, sino también en sus mentes. A menudo el filósofo debe hacerse como un niño otra vez y contemplar el mundo como si no supiera nada de él, no tuviera nombres para él, ni la menor idea de lo que está ocurriendo."(13)

Sin embargo, el uso de la definición es algo presente en el quehacer intelectual, sobre la que cualquier consideración, aun partiendo de las perspectivas que en relación con ella tuvieron quienes primero plantearon el problema, Sócrates y Platón, debe llevarnos a contemplarla como operación que tiene lugar en el nivel lingüístico.

Y es que parece ser que esta dificultad a que se referían los comentarios anteriores pertenece a la entraña misma del lenguaje, como se deduce de lo dicho por de Saussure, cuando intenta dar una definición (1) de la lengua: "Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad."(14)

En el texto saussureano se apunta el doble poseedor del lenguaje: el individuo y la sociedad. Más explícitamente lo había dicho ya líneas antes del párrafo transcrito, cuando, entre las notas de la dualidad del fenómeno lingüístico, señala como tercera la de que "el lenguaje tiene un lado individual y un lado social, y no se puede concebir el uno sin el otro." (15) Ahora bien, justo es reconocerlo, son dueños con desigual dominio so-

bre su posesión. El favorecido en este caso es el individuo. Así lo admite Vossler, aunque en este punto haya discrepancia entre él y de Saussure(16), cuando escribe: "En sí y por sí la lengua no tiene reglas ni excepciones, pues ella anda de aquí para allí por entre las reglas y las excepciones; porque no pertenece por entero al individuo ni a la comunidad, sino que hace el papel de una inquieta mediadora entre comunidad e individuo.

Pero justamente ese papel de intermediaria es lo que permite a la lengua presentar al individuo una faz completamente distinta de la que muestra a la comunidad. La lengua puede permitir al individuo cosas que nunca toleraría a la comunidad como tal."(17)

Esa tolerancia hacia el individuo queda constatada en la posibilidad que éste tiene de rehacer constantemente el lenguaje que recibe. Con estas palabras lo dejó expresado A. Deaño: "La lingüística científica nos ha acostumbrado a saber que nuestras posibilidades del uso del lenguaje son propiamente infinitas. En efecto: el dominio de una lengua consiste esencialmente en la capacidad de recrearla constantemente produciendo de continuo oraciones nuevas (y no sólo "frases hechas"). A su vez, esas infinitas oraciones nuevas pueden enunciarse en infinitos contextos distintos. Nos servimos del lenguaje para los menesteres más diversos: para hacer preguntas, para elevar súplicas, para dar órdenes, para proferir insultos, para expresar deseos. Y también, a veces, para formular afirmaciones acerca de los objetos, es decir, para enunciar hechos o describir situaciones." (18)

Debido a este amplio abanico de usos a los que el lenguaje se ve sometido por la intervención del individuo, por lo que resulta tan problemático el mantenimiento de las reglas, y la delimitación de éstas respecto a las excepciones, aparecen no pocas dificultades a la hora de la fijación de términos y conceptos, hasta el punto de que lo considerado como deforme por la gramática social adquiere valor de originalidad en manos del individuo. Si a la recreación del lenguaje por cada uno de sus usuarios se le

puede encontrar un aspecto negativo por cuanto acabamos de decir, no menos a la vista aparece el lado positivo de los artistas del lenguaje, por y para quienes la creación literaria es posible en bastantes ocasiones al ser capaces de substraerse al yugo de las normas, al atreverse a "salirse de las reglas del juego", al construir lo que se llama un "lenguaje artificial" (19).

Pero si es cierto que un individuo puede ser capaz de elaborar un lenguaje artificial, no menos lo es que, a la característica de heredado que otorgamos a nuestro lenguaje de todos los días, el "lenguaje natural", podemos añadir que también éste está siendo continuamente construido, aunque a base de un proceso lento, en el que su obrero es la especie humana, que lo transmite de generación en generación. Ello hace que mi lenguaje y mi mundo sean algo común, "pues ese mismo lenguaje es el que se formulan los enunciados es, por naturaleza, lenguaje común, que he aprendido en una comunidad de hablantes y que se ha formado evolutivamente como medio de comunicación: de otro modo, ¿cómo podría ser común? Además, el mundo de hechos al que el lenguaje se refiere, o que representa, se toma como algo común, no como una construcción privada mía; y el que lo tome yo como algo común es la marca de mi racionalidad y de mi admisión como miembro de la comunidad de seres racionales que comparten conmigo esta manera de ver el mundo. Así pues, la cultura toda actúa socializándome en estos aspectos, lingüística y ontológicamente: tanto el mundo que elijo tomar por el que nos es común como el lenguaje en que lo describo alientan este sentido de la objetividad de mi referencia, ya que son ellos precisamente los que la comunidad de lengua y de acciones refuerzan en mí (y, según todos los indicios me hacen pensar, para los que estoy moldeado biológicamente)." (20)

Ese continuo hacerse de nuestro lenguaje cotidiano por las sucesivas generaciones de hablantes queda perfectamente reflejado en la acertada y expresiva metáfora de Wittgenstein, de resonancia cartesiana, en la que nos dice que el aspecto que nuestro lenguaje presenta lo asemeja a "una

ciudad antigua: un laberinto de pequeñas calles y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos que datan de épocas distintas; y todo es rodeado de una multitud de barrios nuevos con calles rectas regularmente trazadas y casas uniformes"(21). El móvil de esta irregular y azarosa urbanización es "la secular relación del hombre con su medio: su riqueza, su ambigüedad, su infinitud de matices no son sino el reflejo de la riqueza de esta relación."(22) Así pues, también el lenguaje paga el tributo al que está sometido todo lo humano: el paso del tiempo y el peso de la historia. Los términos de hoy no son idénticos a los de ayer, ni se parecerán a los de mañana; nuevas connotaciones se les han sumado y se les seguirán acumulando. Como cantos que corren por el caudal de un río, así los conceptos van atravesando la historia, perfilando su significación y perdiendo sus desportillos, a la vez que amontonan sentidos, enriqueciendo o desvirtuando aquél para el que nacieron.

1.1.2. Dificultad creciente en la filosofía

La situación que acabamos de señalar encuentra mayor dificultad y se hace más apremiante en filosofía, como vamos a tener ocasión de ver en este apartado, mediante una confrontación de lo propio y característico en los lenguajes filosófico y científico.

Porque, ciertamente, tampoco en el ámbito científico se está ajeno al problema, pues, como ha afirmado Wartofsky, "en ocasiones, sus nuevos conceptos sustituyen a los viejos que teníamos nosotros o los modifican radicalmente, de tal modo que el sentido común se ve transformado por la ciencia."(23) Y ello porque, conforme con lo indicado por J. Bronowski, aquellas ideas que se utilizan en la ciencia -concretamente él se refiere a las de orden, causa y probabilidad- "son ideas del sentido común, en el sentido de que son generalizaciones que todos hacemos a partir de nuestra vida cotidiana y que empleamos continuamente para ayudarnos a vivir nuestras vidas."(24)

Pero el sentido común, aunque imperceptible en la cercanía, se ha vis

to y continúa sometido al desarrollo y mutación de sus ideas, especialmente a partir del siglo XVII, momento en que la ciencia comienza a servirse de ellas, formándolas y moldeándolas a la vez, según sus intereses. Lo que implica una transformación de toda la base de nuestra cultura común por innovaciones en el ámbito del pensamiento y subordinación a los cambios tecnológicos(25).

Estas transformaciones son el resultado de lo que Th. S. Kuhn llama "revoluciones científicas", acaecidas cuando "la ciencia normal se extravía repetidamente. Y cuando lo hace -o sea, cuando la profesión no puede pasar por alto ya las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas- se inician las investigaciones extraordinarias que conducen por fin a la profesión a un nuevo conjunto de compromisos, una base nueva para la práctica de la ciencia. Los episodios extraordinarios en que tienen lugar esos cambios de compromisos profesionales son los que se denominan en este ensayo revoluciones científicas. Son los complementos que rompen la tradición a la que está ligada la actividad de la ciencia normal."(26) Comunes a todas ellas son una serie de características, que el propio Kuhn enumera líneas después, entre las cuales destaca, para lo que aquí interesa señalar, el que "cada una de ellas transformaba la imaginación científica en modos que, eventualmente, deberemos describir como una transformación del mundo en que se llevaba a cabo el trabajo científico."(27)

Sin dejar de reconocer estas crisis científicas y sus consiguientes modificaciones léxicas y conceptuales, en lo que ciencia y filosofía se asemejan, por ser ambas producto de la creatividad humana, no podemos ignorar que la diferencia entre la terminología científica y la filosófica es bien palpable, por cuanto los conceptos usados en las teorías científicas son completamente distintos de los propuestos por las especulaciones filosóficas. Los hombres de ciencia y los filósofos podrán emplear de vez en cuando los mismos vocablos, mas sus significados nos impiden concluir que

se refieran a las mismas entidades. Intentemos mostrar el porqué de esta afirmación.

Como ya dejó bien claro Aristóteles, al principio del libro IV de su Metafísica, cada ciencia se aplica a un campo de objetos --"accidentes" de la ciencia del Ente, los llamaba el Estagirita-- de los cuales estudia las leyes que explican y describen el comportamiento de tales objetos(28). Ello conduce a que cada ciencia, por tener un ángulo propio desde el que considerar los objetos comunes a las distintas disciplinas, presenta así mismo un lenguaje peculiar, tanto más alejado del lenguaje natural cuanto más remoto está del pensamiento vulgar la necesidad de reflexionar sobre los problemas que dicha ciencia toma en consideración. Como muy bien observó Víctor Delbos, "el lenguaje usual, que está hecho sobre todo para la práctica, no podría proporcionar por sí mismo los términos que exige un estudio de los problemas planteados bastante a menudo fuera de la práctica y abordados en todo caso con recursos y procedimientos intelectuales que no son familiares en la vida corriente. Todo pensamiento con carácter científico está bastante forzado a revestir una forma técnica, por la cual se fijan o se representan los resultados y los derroteros de una investigación llevada fuera de las vías comunes. Las ciencias experimentales tanto como las ciencias matemáticas tienen un lenguaje técnico."(29) Así, las ciencias físicas se encuentran más cercanas a nosotros en su vocabulario que las matemáticas(30).

La incapacidad del lenguaje usual para la expresión de las ideas científicas reside en que la ciencia constituye una nueva cultura; por lo que, al no entenderse la ciencia, y por consiguiente el mundo circundante que por su creación cambia cada día, surgen temores personales de quedar relegado, al no entender ese cambio, precisamente por no entender el lenguaje de la ciencia que lo ha motivado. "La dificultad, comenta Bronowski, reside en el lenguaje y en una cierta prevención hacia lo nuevo."(31)

En definitiva, pues, lo que los científicos hacen es tomar algunas de

las múltiples posibilidades de expresión y uso que el lenguaje presenta, para orientarlas en aquel sentido que mayor eficacia ofrezca a las distintas ciencias, llegando hasta tal punto en el rigor, la especialización y el uso terminológicos que "a veces, lo que es suficientemente bueno para el sentido común no lo es para el trabajo científico: los conceptos que el físico tiene de lugar, cosa, duro y causa y efecto pueden haberse desarrollado, bajo el rigor de la crítica y experimentación científicas, hasta ser muy diferentes de nuestros conceptos de la vida diaria e incluso incompatibles con ellos."(32)

Es por esto por lo que, aunque "la clave de la ciencia es su unidad con las artes"(33), su base es la experiencia común(34), sus raíces se hincan en el sentido común(35) y al científico arrastra la herencia del sentido común(36), no pocas veces pensamos que la ciencia se ha separado de nosotros: aparte la contraposición entre el temperamento artístico y el científico, y la disputa entre ciencia y espíritu, de las que Bronowski nos habla(37), vemos al científico como aislado en su "torre de marfil" y sus concepciones difieren radicalmente de las concepciones ordinarias(38). Frente al conocimiento de sentido común, "que no es ni explícitamente sistemático ni explícitamente crítico"(39), cualquier "proposición científica es explícita y refutable" y "la ciencia intenta ser consciente y deliberadamente crítica como cosa natural. La condición para que haya crítica es, como poco, que el objeto de la misma se articule, de modo muy claro, como objeto de reflexión consciente y deje de ser tácito."(40) Ha sido C. S. Peirce quien "ha caracterizado al sentido común como acritico por su propia naturaleza, y es aquí donde el sentido común, con toda su amplitud y potencia inductiva, se separa del pensamiento científico y del análisis filosófico, que son críticos por naturaleza."(41)

Esa ciencia ya desarrollada en la actualidad como cultura, con un lenguaje especial, nos plantea el problema de cómo acceder a ella y hacer su mundo asequible(42).

Por descontado que cualquier respuesta a esta interrogante ha de contar con que se ha de realizar la versión de ese lenguaje oscuro a un lenguaje familiar; pero ocurre que este inevitable proceso de traducción de un lenguaje a otro acarrea no pocos problemas, porque "traducir una teoría o visión del mundo al propio lenguaje, no es acomodarla a la propia teoría o visión del mundo. Uno debe empezar sin ideas preconcebidas, descubriendo que uno está pensando y trabajando en -y no simplemente traduciendo de- un lenguaje que fue hasta ahora extraño. Sin embargo, esa transición no es lo que un individuo puede hacer o refrenar efectuándola deliberadamente o por elección, por muy buenas que sean sus razones para desearlo así. En lugar de ello, en algún punto del proceso de aprendizaje de la traducción, encuentra que ha ocurrido la transición, que él ha realizado al nuevo lenguaje sin haber tomado ninguna decisión. O bien,..., se encuentra totalmente persuadido del nuevo criterio pero a pesar de eso, incapaz de interiorizarlo y estar en su elemento en un mundo que lo ayuda a formarse. Intelectualmente ese hombre ha hecho su elección, pero la conversión requerida, si ha de ser efectiva, la elude. No obstante, puede usar la nueva teoría, una alternativa para él asequible sólo porque ya existen ahí naturales, pero lo hará como un forastero en un ambiente extraño. Su trabajo es parasitario entre los naturales, porque carece de los conjuntos de constelación mental que los futuros miembros de la comunidad alcanzarán a través de la educación."(43)

También el sentido del asombro con que comienza la filosofía "es un intento de resolver el enigma de traducir el modelo del mundo a órdenes lineales de palabras y números que pueden ser examinados y controlados por la facultad de la atención consciente. Porque muchos de nosotros sentimos que no sabemos nada, ni somos humanamente competentes, a menos que podamos hacer esta traducción. La dificultad está en que, desde el punto de vista del pensamiento y examen lineales, el mundo natural contiene innumerables variables."(44) De aquí que la filosofía, considerada como "filosofía natu

ral, una disciplina que debe siempre tener en cuenta los descubrimientos de las ciencias, no puede estar al tanto de las descripciones cada vez más complicadas del mundo. No puede darnos una Weltanschauung, una total y ordenada visión del mundo, basada en multitud de información intelectualmente indigerible."(45)

Ahora bien, como la filosofía considera incumbencia suya el ofrecer esa visión del mundo, los filósofos se ven obligados a mezclar "con el lenguaje usual un lenguaje técnico... Puede, ciertamente, que el lenguaje técnico de los filósofos no sea totalmente comparable al lenguaje técnico de los sabios; pero responde, cualquier cosa que se piense, reserva hecha de los abusos que pueden hacerse de él, a la misma necesidad de precisión, de exactitud, de claridad superior."(46)

Esa incapacidad del lenguaje vulgar para la actividad científica y filosófica ya fue puesta de manifiesto por el propio Descartes, cuando, próximo al final de la Meditación segunda, nos dice:

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, puesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues, aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente(47).

No obstante, en otros momentos de su obra, preferentemente cuando responde a sus objetores, aconsejará el empleo de ciertos términos según el común de los hombres. Así, en las respuestas a Hobbes y Bourdin, ambas a propósito de la necesidad de la existencia de algo que piense para que exista el pensamiento, les dirá:

Pero como no conocemos la sustancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos, conviene a la razón, y el uso común lo pide, que designemos con palabras distintas las sustancias que son sujetos, según sabemos, de actos o

accidentes enteramente distintos(48).

Es igualmente tan poco razonable decir que una cosa pensante existe sin que exista un espíritu, como decir que un hombre versado en arquitectura existe sin que exista un arquitecto, al menos cuando se entiende la palabra espíritu según he dicho yo que había que entenderla, siguiendo el uso de todo el mundo(49).

En cualquier caso, lo que sí queda claro es que, mientras en las ciencias positivas los términos, escogidos por un acuerdo nacido en el seno de la comunidad científica, se fijan de modo arbitrario, y como tales han de ser aprendidos y utilizados por el individuo, que colaborará en transmitirlos como legado a los científicos que le siguen, sin que haya duda de lo que con ellos se quiere designar, en la filosofía esto no es posible. Veamos: Mientras el científico es un ciudadano intelectual y profesionalmente universal por la universalidad del lenguaje que utiliza así como los criterios e intereses por lo que se rige su actividad y valoración científica(50), ello debido a que el "currículum" que constituye la etapa de su formación intelectual se compone de "paradigmas" comunes y compartidos por el resto de estudiantes que se inician en las tareas científicas, entre los que raramente surgirán desaveniencias en el momento de la práctica y aplicación(51); muy otro es el panorama ofrecido por la filosofía, pues, "la historia de la filosofía, a diferencia de la historia de otras disciplinas científicas especializadas, no es simplemente la historia de un progreso en el sentido de una solución unívoca de problemas. La filosofía resuelve ciertamente los problemas, pero al resolverlos los desplaza, los olvida y pone en su lugar otros, dentro de los cuales aparecen nuevamente los anteriores."(52)

Y decíamos que no es posible en filosofía la arbitrariedad y la transmisión consensual de los términos porque precisamente "la filosofía es aquella forma de conocimiento a la que el lenguaje es esencial, en la que

el lenguaje no es un simple sistema de señales intercambiables arbitrariamente, sino que en ella lenguaje y cosa se relacionan esencialmente."(53) Por esto mismo, Descartes veía la causa de los equívocos producidos entre él y sus objetores en

que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo que no siempre se acomodan con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres para cambiarlos; sólo podemos emendar su significado cuando comprobamos que no se los entiende bien.(54)

Esta situación distingue profundamente la actitud y la conducta del hombre dedicado a la filosofía y del hombre de ciencia. No quiere ello decir que ignoremos que "en momentos cruciales ocurre a veces que, para que avance una ciencia y para replantear sus ideas fundamentales, se hace necesaria la reflexión acerca de dichos problemas de método y sustancia o la crítica reflexiva de los conceptos de la ciencia; en tales condiciones el trabajador científico puede muy bien convertirse en filósofo de la ciencia."(55) Sin embargo, el filósofo, enfrentado a un texto oscuro, lo recorrerá una y otra vez hasta penetrar en el espíritu mismo del autor al que lee, por muchos que sean los obstáculos que precise salvar, debido a lo abstracto del pasaje, o bien aplicará la crítica para sacar a la luz las deficiencias lingüísticas o conceptuales; el científico, por el contrario, usa y pide el uso de "palabras en tal forma que toda oración tiene un significado. Sus juicios están constituidos de tal modo que siempre puede demostrar su verdad. No le importa que la prueba requiera largas cadenas de pensamientos; no le teme al razonamiento abstracto; pero exige que el pensamiento abstracto esté relacionado en alguna forma con lo que sus ojos ven y sus oídos oyen y sus dedos tocan."(56)

De aquí que no sea siempre fácil llegar a la comprensión de los términos en filosofía, a pesar de las exigencias a que todo autor se sabe sometido.

tido en lo tocante al lenguaje. Lo que Descartes pidió no tener muy en cuenta de majoribus ingeniis, tal vez para guardarse él mismo sus espaldas, cuando escribió:

Y no conviene tener un sentimiento tan malo sobre los más grandes ingenios como para pensar que conciben mal esas mismas cosas, cada vez que no las explican con palabras bastante adecuadas(57).

Sentimientos buenos o malos a un lado, bien sabemos que esto es motivo de que continuamente se ponga en entredicho la aceptación de términos y conceptos en filosofía, por lo que los autores se ven obligados a volver sobre ellos. Buena prueba de ello son bastantes párrafos de las Respuestas dadas por el propio Descartes a sus objetores(58).

Este volver los pasos atrás para aclarar o explicitar lo ya dicho es también motivo de disparidad entre filósofos y científicos. Así lo ha reconocido V. Delbos, para quien el hecho de que el lenguaje de los filósofos no permanezca tan constante como el de los científicos ni goce del mismo nivel de aceptación es debido a que, en tanto las expresiones de la ciencia varían más por las nuevas orientaciones científicas que por iniciativa personal del científico, y a sus definiciones siempre pueden buscárseles los hechos objetivamente captables a los que se refieren; el lenguaje propio de los filósofos, por contra, ofrece el rasgo de no admitir la impersonalidad, y así, aunque en ocasiones manifieste un deseo de estabilidad tan terco que lo convierte en inadecuado para el pensamiento que quiere expresar, "parece participar en alguna manera de la libertad de la creación artística, se compone de signos al lado de los cuales no siempre es posible exhibir inmediatamente las cosas significadas; está sujeto a variaciones que no tienen su única razón en las incontrastables adquisiciones nuevas, sino que dependen, en buena parte, del giro del espíritu del filósofo, de su manera de plantear las cuestiones y de examinarlas: por ello es bastante difícil de interpretar."(59)

Unas veces, pues, hará falta otorgar un nuevo sentido a los términos que poseemos, ya que los que hasta ahora tenían no son suficientemente precisos para lo que con ellos se quiere expresar, con lo que se convierten en palabras técnicas. Así sucede, por ejemplo, con el término "nómeno", desde que Kant escribiera:

Los fenómenos pensados como objetos en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de Fenómenos. Si presupongo cosas que únicamente son objetos del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible (como coram intuitu intellectuali), entonces esas cosas se llamarán nómenos (intelligibilia). (60)

Otras veces, por el contrario, un autor se verá obligado a tomar los que ya existían, en su pura significación etimológica, al objeto de evitar inexactitudes en la interpretación del concepto al que apuntan, tal y como el propio Kant aconsejaba hacer al comienzo del libro primero de la Dialéctica Transcendental(61), y a lo que el mismo Descartes recurrió, cuando en la Regla III escribía, después de la definición de intuición:

Por lo demás, por temor a que tal vez pueda chocar a alguien el nuevo uso de la palabra intuición, y de otras, que en lo que sigue me verá obligado a desviar de su significación vulgar, advierto aquí de forma general, que no pienso en absoluto en la manera en que cada palabra ha sido utilizada en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería difícilísimo usar los mismos nombres y entender cosas totalmente distintas; sino que me atengo solamente a lo que significa cada palabra en latín, para que, cada vez que me falten los términos propios, acomode a mi sentido aquellos que me parezcan más aptos. (62)

He aquí, pues, la actuación creadora y modificante del individuo que usa las palabras del lenguaje, en donde "el capricho personal y la necesi-

dad histórica desempeñan ambos su papel en el desarrollo de los conceptos científicos."(63) En el caso concreto del elenco terminológico de la filosofía, la impronta individual aparece en dos niveles, como el mismo Delbos se encargó de señalar: la modificación que provoca su intervención en el lenguaje creado por la tradición, y sus aportaciones léxicas debidas a la originalidad de sus teorías propias(64).

Pero todavía hay más; porque mientras al científico se le permite la utilización en sus escritos y conversaciones de un vocabulario altamente especializado, ininteligible para el profano las más de las veces -lo que también reconoce Delbos-, esto no se le consiente al filósofo, "y fácilmente se reprochan a la filosofía exigencias que en otra ciencia positiva se consideran evidentes: términos técnicos, expresiones, que tienen dentro de la filosofía un lugar fijo en un ámbito especializado."(65) Así, mientras que en un libro de mecánica, e incluso de historia, la utilización de los términos y expresiones parece más bien secundaria para lo que allí se quiere probar o narrar, sin que en ningún momento la forma lingüística juegue un papel central, "debe clarificarse en la filosofía, que reflexiona no poco sobre las ciencias, lo que en las mismas ciencias no está aún claro. Debe surgir una exigencia especial en la precisión de los conceptos, y también en la precisión de la expresión lingüística de los conceptos."(66) En ocasiones, incluso, es una tarea para la filosofía la explicación del lenguaje común: "Los conceptos y los juicios que se expresan en un lenguaje se convierten por tanto en temas a explicar, haciendo explícito el contenido, en gran parte tácito e inarticulado, del conocimiento y la fraseología del sentido común. Este análisis de conceptos y esquemas sistemáticos en los que los conceptos se relacionan unos con otros es una de las fuentes de la filosofía. Cabe decir que, en parte, la filosofía es aquella explicación del sentido común que lo convierte en objeto de reflexión sostenida y sistemática y que fuerza, por tanto, a examinar qué es lo que se supone saber, significar y creer con el sentido común ordinario... Por tanto susti-

tuye al sentido común y es un conocimiento acerca de él más bien que otra forma de conocimiento de sentido común. De esta manera es como se encuentra separado de los intereses prácticos inmediatos del sentido común, cuyo objeto es la decisión y actuación cotidiana, pero se ocupa de criticar los conceptos que gobiernan esta práctica o las creencias incorporadas a ella." (67)

En conclusión, frente al lenguaje científico, al filosófico no se le permite oscuridad en sus expresiones ni ambigüedad en sus conceptos, corriendo a cargo del segundo la reflexión y crítica, para su clarificación, de los aparatos terminológico y conceptual que utiliza el primero(68).

Ahora bien, no pocas veces lo que aquí se prohíbe y lo que en cantidad de escritos se pide a la filosofía no pasa de ser un deseo piadoso. Lo cual, unido a la dificultad que encierra la clarificación de sus conceptos, es fuente de continuas discusiones.

Ingenuidad sería el haber pretendido descubrir esto nosotros ahora, pues el debate del que aquí nos hacemos eco quedó abierto hace ya mucho tiempo: así, el siglo XVII había observado el peligro de la oscuridad terminológica y de la mediación lingüística; porque, según manifiesta Descartes, en 1629, a su amigo Mersena,

las palabras que tenemos no poseen casi más que unas significaciones confusas, a las que el espíritu de los hombres se han acostumbrado desde hace tiempo; esto es causa de que no las entienda casi nadie perfectamente(69).

Malentendidos que, en opinión de este autor, pueden evitarse, pues,

si siempre hubiese acuerdo entre los filósofos sobre la significación de las palabras, casi todas sus controversias desaparecerían. (70)

Asimismo, Leibniz, en diálogo con Locke, le dice, en paralelismo con lo que acabamos de leer en Descartes:

las palabras se interponen de tal forma entre nuestro espíritu y la verdad de las co-

sas que pueden compararse con el medio a través del cual pasan los rayos visibles, el cual produce a menudo nubosidades sobre nuestros ojos(71).

Opacidad que, según cree Leibniz, puede dejar paso a la transparencia mediante la investigación y con el respeto a las reglas lingüísticas, porque

si se investigasen más a fondo las imperfecciones del lenguaje, casi todas las discusiones se agotarían por sí mismas, y el camino del conocimiento, e incluso el de la paz, estaría más abierto para los hombres.(72)

Y, como le hace decir a Locke,

si ya desde ahora los hombres estuviesen de acuerdo en determinadas reglamentaciones y las ejecutasen con cuidado, entonces las discusiones podrían terminar. Pero para actuar con exactitud, de viva voz y de inmediato, tendría que producirse un cambio en el lenguaje.(73)

He aquí dos pensadores de la modernidad, preocupados por los problemas del lenguaje, aunque en distinto grado, justo es reconocerlo en favor de Leibniz(74); y ligados por la esperanzadora idea de que las dificultades podían solucionarse con una lengua universal(75).

Parece ser, sin embargo, que las dificultades con las que tanto Descartes cuanto Leibniz concebían este proyecto vencieron al deseo que tenían de construirlo, como nos lo atestigua que en el tiempo transcurrido entre ellos y nosotros tal lenguaje no deja de ser algo ideal. Tal vez, no podía ser de otra forma, por muy importante que fuese el aspecto matemático, calculístico y racional con que estos pensadores revestían esta lengua universal. ¿Cuál es la razón de esta imposibilidad? Pues, sencillamente, que se está trabajando con algo vivo, y como tal cambiante, el lenguaje, cualquiera que sea su ámbito de estudio y aplicación. Ya Adorno decía, en la primera de las lecciones que recoge la obra Terminología filosófica, que los términos cambian condicionados por las filosofías en que aparecen,

depositándose lo nuevo de esas corrientes de pensamiento en las palabras que se transmiten; pero que en ningún momento se cierra el expediente a ningún término, porque en su fondo laten los problemas de la filosofía(76). En el tomo segundo de esta misma obra, se recoge idéntica afirmación, esta vez con más crudeza: "De antemano tropezamos con la esencial dificultad de que los términos filosóficos no se dejan definir como, de manera equivocada, diría yo, acostumbra a ocurrir en la mayor parte de las disciplinas científicas particulares; esto debería ponerse en estrecha conexión con la esencia de la terminología filosófica. Ya de entrada debe quedar claro, si quieren lograr un agradable acceso a la terminología filosófica, que los términos filosóficos no son signos que se aplican más o menos arbitrariamente y más o menos ehistóricamente a cualquier contenido, y que se mantienen por conveniencia, o los que también por conveniencia desecha cuando no dan su rendimiento.

Los términos filosóficos son auténticamente nudos históricos del pensamiento, que persisten, y con los que discurre, por así decirlo, la historia de la filosofía. O bien, permítanme formularlo de esta manera: cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto.

Podría afirmarse ciertamente que allí donde un término se ha consolidado y permanece repitiéndose, no se designa con él unívocamente la misma cosa, sino que pueden estar seguros de que se trata de algo que los filósofos no han despachado todavía."(77)

No se halla desperdicio en este texto de Adorno, cuyas primeras líneas, además, nos ponen en sintonía con el pensamiento de Descartes, quien, con ocasión del libro De la Vérité de Herbert de Cherbury, comenta al P. Mersena, sobre la noción de verdad, que

no se puede dar ninguna definición lógica que ayude a conocer su naturaleza. Y creo lo mismo de muchas otras cosas, que son muy simples y se conocen naturalmente, como son la figura, la magnitud, el movimiento, el lugar, el tiempo, etc., de suerte que, cuando uno

quiere definir estas cosas, las oscurece y se enreda. (78)

Afirmación de la que Descartes se vio obligado a apearse en varias ocasiones, sobre todo cuando los autores de las Segundas Objeciones le pidieron que dispusiera ciertas definiciones, postulados y axiomas según el método geométrico (79), sin que, bien es verdad, consiguiera con ello su conformidad.

De aquí procede la esencial dificultad de los diccionarios o vocabularios filosóficos; pues, "aunque tengan por objeto definir ante todo el sentido actual de los términos filosóficos, están obligados a menudo a retomar las significaciones históricas consagradas por tal o cual filosofía." (80) Con lo cual queda bien claro que en raras ocasiones las nuevas significaciones de los términos logran albergar las anteriores. Resultará, pues, consecuente afirmar, con Adorno, que nuestra historia de la filosofía es la historia de problemas irresueltos, a poco que se repare en los términos y conceptos que se repiten desde el nacimiento de la filosofía hasta nuestros días. En efecto, "los presocráticos elaboran sobre la marcha muchas nociones importantísimas: de ser y de hacerse, de sustancia y accidente, de movimiento y quietud, de naturaleza común y seres particulares, de realidad y de fenómenos, de materia y espacio, de finito e indefinido, de limitado e ilimitado, de tiempo y eternidad, de conocimiento sensitivo e intelectual, de lleno y vacío, de divisible e indivisible, de número y medida, de identidad y contradicción, de ciencia y opinión, de causa y efecto, de orden y de ley, de responsabilidad moral y de sanción, etc., etc." (81); los cuales constituyen todavía el vehículo lingüístico y conceptual de la filosofía tanto como el objeto de sus reflexiones.

La filosofía, pues, no puede funcionar sin esos y otros términos, y consiguientemente sin esos y otros conceptos, porque, como dijera el Chaterton de Vigny, "la palabra entreaña la idea a pesar de ella"; hasta tal punto que, si es cierto que sólo se entienden los términos cuando se los

comprende dentro de la filosofía en que surgen y se insertan, no menos ver
dad es que no se logra entender una filosofía si no se entienden los térmi
nos que la conforman. Dicho en otras palabras, si cualquier vocablo filosóf
ico adquiere para nosotros significación y validez cuando se ha esclarecid
o reflexivamente la génesis del pensamiento que lo ha dado a luz y que lo
 fundamenta, es condición imprescindible para traspasar el umbral inicial
 en la intelección de un pensador, "esta primera asimilación del pensamien-
to de nuestro autor que consiste en comprender el sentido de las palabras."
 (82)

Por este juego recíproco entre una filosofía y sus palabras es evidente
 te que no basta una mera definición de las mismas para entender los concepto
s a los que apuntan(83), siendo a veces, o debiendo ser, otros los pará-
metros que nos los hacen comprender. Prueba de esto es que hay conceptos,
 abundantes y fundamentales, de los que no encontramos su definición en las
 filosofías que los utilizan. Entre las razones que se pueden dar en justi-
ficación de este hecho no es la menos importante que determinados términos
 han sido "muy usuales y por consiguiente jamás definidos"(84). Es decir,
 los autores que los usaban no se sentían en la obligación de detenerse a
 definir y fijar la significación de un concepto -a veces, tampoco a reali-
zar su tematización-, ya que su familiaridad con el mismo les eximía de seg
mejante obligación. Son estos los que, en cualquier época, se ha dado en
 llamar los "tópicos epocales".

El siglo XVII está lleno de ellos: uno de estos es el de la razón.

26

notes

(1) BRUNSCHVIG, L., Héritage de mots. Héritage d'idées. P.U.F., 2ª ed., París, 1950, pp. 1-2.

(2) Obj. III; en Oeuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery, J. Vrin, París, 1964-1974 (en adelante citadas como AT), VII, 178.

(3) Resp. III; l.c., 178-179.

Repetidas veces se ocupó nuestro autor de señalar esto mismo como puede verse en varios pasajes de sus obras: cfr. Reg. XIII y Reg. XIV, AT, X, 434 y 445; Resp. I y Resp. II, AT, VII, 110 y 139.

Igualmente en su correspondencia exponía dicha opinión, compartida en alguna ocasión por alguno de sus interlocutores, siendo ello motivo de crítica a la filosofía precedente: cfr. Carta a Mersena, 26 de abril de 1643, AT, III, 649, y Carta de Morin a Descartes, 22 de febrero de 1638, AT, I, 541.

(4) Introducción a la lógica formal. Alianza, 1ª ed., Madrid, 1978, pp. 25-26.

Cfr. WARTOFSKY, M. W., Introducción a la filosofía de la ciencia. Versión española de M. Andreu, F. Carmona, V. Sánchez de Zabala, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1976, tomo I (el mismo para todas las citas de esta obra), pp. 58-59.

(5) WARTOFSKY, o.c., p. 98.

(6) l.c., p. 99.

(7) o.c., pp. 23-24.

(8) ADORNO, Th. W., Terminología filosófica. Versión española de RICARDO SANCHEZ ORTIZ DE URBINA, revisada por JESUS AGUIRRE, Taurus, Madrid, 1976, tomo I, p. 11.

Acerca de los problemas de la definición véanse pp. 9-10 en ese mismo volumen.

Cfr. WARTOFSKY, o.c., pp. 152-157, en relación con la definición deíctica u ostensiva.

(9) o.c., pp. VI-VII.

(10) l.c., p. VII.

(11) Diccionario del uso del español. Gredos, reimp. de la ed. de 1970, Madrid, 1971, tomo I, p. XVIII.

(12) VOSSLER, K., "El individuo y la lengua"; en Filosofía del lenguaje. Traducción y notas de AMADO ALONSO y RAIMUNDO LIDA, con la colaboración del autor, Losada, Buenos Aires, 1943, pp. 182-183.

(13) WATTS, A., "Filosofía más allá de las palabras". Traducción de María Inmaculada Tortajada; en BONTEMPO, Ch.J. y ODELL, S.J., La lechuza de Minerva. ¿Qué es Filosofía?, Cátedra, Madrid, 1979, p. 203.

(14) Curso de Lingüística general. Traducción, prólogo y notas de AMADO ALONSO, Losada, 12ª ed., Buenos Aires, 1973, p. 51.

(15) L.c., p. 50.

Cfr. pp. 57-58, 64, 135 y ss., 172, entre otras, de la misma obra.

(16) Véanse a este respecto las pp. 13-16 del Prólogo de AMADO ALONSO a la obra de Vossler anteriormente citada, en especial pp. 14 y 15.

(17) O.c., p. 184.

(18) O.c., p. 21.

Téngase en cuenta que la ilimitación del habla humana responde a su correspondencia con la ilimitación del pensamiento, al que sirve. Cfr. CHOMSKY, N., Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista. Versión española de ENRIQUE WULFF, Gredos, Madrid, 1969, pp. 19-21.

(19) Cfr. VOSSLER, O.c., pp. 184-228, donde habla de las figuras retóricas o estilísticas (anacoluto, pleonismo, elipsis, interrupción), de la permutación y del arcaísmo; en los cuales se manifiesta la huella del individuo en el campo del lenguaje, sin que ello impida, naturalmente, su posterior aceptación por parte de los usuarios del lenguaje.

(20) WARTOFSKY, O.c., p. 152.

(21) Philosophische Untersuchungen, núm. 18. Citado por DEAÑO, O.c., p. 28.

Respecto a la "resonancia cartesiana", cfr. DESCARTES, Disc. de la Méthode, II parte, AT, VI, 11-12.

(22) DEAÑO, O.c., p. 29.

(23) O.c., p. 25.

(24) El sentido común de la ciencia. Traducción de MANUEL CARBONELL, Paínsula, 1ª ed., Barcelona, 1978, p. 19.

(25) Cfr. O.c., pp. 16 y 19.

(26) La estructura de las revoluciones científicas. Traducción de ABUSTIN CONTIN, F.C.E., 1ª reimp., Madrid, 1975, p. 27.

(27) L.c., p. 28.

(28) Cfr. IV, 1, 1003 a 23-26.

(29) De la méthode en histoire de la philosophie, en "Revue de Métaphysique et de Morale", XXIV, 4, (1917), pp. 369-370.

(30) Para corroborar lo que acabamos de escribir citaremos las opiniones de dos estudiosos de la ciencia: Wartofsky dice, en O.c., p. 26, res-

pecto a la física que "nuestras concepciones ordinarias se ajustan bastante bien a la física clásica, que hizo explícitas estas nociones de posición tomadas del sentido común".

Y en relación con las matemáticas, contamos con el parecer del profesor Morris Kline, editor del trabajo conjunto de varios científicos, Matemáticas en el Mundo Moderno, en cuyo Prólogo nos habla de la paradoja que acontece en las matemáticas: aunque "constituyen la disciplina más simple creada por los seres humanos... porque se concentra en aspectos muy limitados de la realidad", resulta ser una ciencia difícil por el uso de símbolos, las abstracciones y el vocabulario, pues, "a fin de designar los conceptos que abstraen de los objetos y sucesos reales, los matemáticos usan palabras que para muchos resultan extrañas. Así, "cuadrilátero" y "paralelógramo" tienen significados específicos y precisos que no se encuentran en muchas otras áreas y que, por tanto, es necesario aprender en el estudio de las matemáticas. Sin embargo (1), nadie pretenderá afirmar que la adquisición de unas cuantas palabras nuevas sea un obstáculo de importancia. Puede que no sea un pasatiempo entretenido, pero esto es otra cosa. La dificultad no es ciertamente más grande que la de aprender el vocabulario, por ejemplo, del francés." (Versión española de la obra: MIGUEL DE GUZMAN OZAMIZ, Blume, 1ª ed., Madrid, 1974, p. V) El signo de admiración entre paréntesis es nuestro).

(31) O.C., p. 12.

(32) WARTOFSKY, O.C., p. 25.

(33) BRONOWSKI, O.C., p. 9.

(34) Cfr. WARTOFSKY, O.C., pp. 20-21.

(35) Cfr. O.C., pp. 39 y 46.

(36) Cfr. L.C., p. 37.

(37) Cfr. El sentido común de la ciencia, pp. 9-10.

(38) Cfr. WARTOFSKY, O.C., pp. 17-18.

(39) WARTOFSKY, O.C., p. 91.

(40) L.C., p. 94.

(41) L.C., p. 93.

Para una mejor consideración de lo que acabamos de señalar, puede consultarse todo el cap. 4 de la obra de este autor, dedicado a "la transición del sentido común a la ciencia".

(42) Cfr. BRONOWSKI, O.C., p. 8, donde formula este mismo interrogante, ilustrándolo con una experiencia personal.

(43) KUHN, O.C., pp. 310-311.

(44) WATTS, "Filosofía más allá de las palabras", p. 196.

(45) L.c., pp. 196-197.

(46) DELBOS, art. cit., pp. 369-370.

(47) AT, VII, 31-32.

(48) Resp. III, AT, VII, 176.

En las páginas inmediatamente anteriores, concretamente en la 174, le decía: "Ubi dixi hoc est mens, animus, intellectus, ratio, etc., non in tellexi per ista nomina soles facultates, sed res facultate cogitandi praeditas, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, totque in locis explicui, ut nullus videatur fuisse dubitandi locus."

(49) Resp. VII, AT, VII, 558

(50) Cfr. WARTOFSKY, o.c., pp. 17-18.

(51) Cfr. L.c., p. 19 y KUHN, o.c., p. 34.

Papel importante en esta continuidad de la tradición juegan los libros de texto, a los que Kuhn dedica muchas páginas de su obra, fundamentalmente en la Sección XI, donde escribe: "Los libros de texto mismos tienen como meta el comunicar el vocabulario y la sintaxis de un lenguaje científico contemporáneo." (p. 213)

(52) ADORNO, Terminología filosófica, tomo II, p. 11.

Actualmente, sin embargo, la historia de la ciencia quiere ser algo más que acumulación de hechos y teorías, trazándose en la investigación de dicha historia líneas diferentes de desarrollo para las ciencias, que nada tienen de depósito de anécdotas y cronología. Es la revolución historiográfica que intenta "poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época." (KUHN, o.c., p. 23)

(53) ADORNO, L.c., p. 7.

Cfr., en el tomo I de esta misma obra, la p. 7.

"El interés filosófico por el lenguaje no es el del lingüista, comenta Wartofsky, aunque la manera en que el lenguaje se estructura, la manera en que llega a significar y la manera en que varía pueden atañer a problemas filosóficos. La filosofía es más bien el enfoque crítico del contenido mental del lenguaje y del modo en que la articulación en forma lingüística de forma y es formada por este contenido." (O.c., p. 95)

(54) Resp. V, AT, VII, 358.

(55) WARTOFSKY, o.c., p. 37.

Es el caso concreto que Thomas S. Kuhn nos confiesa en el Prefacio de La estructura de las revoluciones científicas, experimentado al entrar "en contacto, por primera vez, con la historia de la ciencia. Resultó para

mi, nos dice, una sorpresa total al que ese contacto con teorías y prácticas científicas anticuadas socavara radicalmente algunos de mis conceptos básicos sobre la naturaleza de la ciencia y las razones que existían para su éxito específico.

Estas concepciones las había formado previamente, obteniéndolas en parte de la preparación científica misma y, en parte, de un antiguo interés recreativo por la filosofía de las ciencias. En cierto modo, fuera cual fuera su utilidad pedagógica y su plausibilidad abstracta, esas nociones no encajaban en absoluto en la empresa exhibida por el estudio histórico. Sin embargo, eran y son fundamentales para muchas discusiones científicas y, por consiguiente, parecía valer la pena ahondar más en sus fallas de verosimilitud. El resultado fue un cambio drástico en mis planes profesionales, un paso de la física a la historia de la ciencia y, luego, gradualmente, de los problemas históricos relativamente íntegros a las inquietudes más filosóficas, que me habían conducido, inicialmente, hacia la historia." (O.C., p. 9)

En la p. 17, lamentaré el escaso tratamiento que se ha visto obligado a dar a "las implicaciones filosóficas de la visión de la ciencia".

(56) REICHENBACH, H., La filosofía científica. Traducción al español de HORACIO FLORES SANCHEZ, F.C.E., 2ª ed., México, 1967, pp. 13-14.

Cfr. WARTOFSKY, O.C., pp. 20-21, donde describe el comportamiento del científico frente al hombre corriente.

(57) Reg. XIII, AT, X, 433.

(58) Fundamentalmente esta circunstancia se dio respecto a aquella afirmación de la Meditación segunda, en la que, tras el "Yo soy, yo existo", prosigue diciendo que "hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido." (AT, VII, 27. El subrayado es nuestro). Para la polémica con algunos de sus objetores, cfr. AT, VII, 172-174 y 491.

(59) Art. cit., p. 370.

(60) Crítica de la Razón pura, A 249. Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 267.

(61) Cfr. O.C., B 369. Trad. citada, p. 309.

(62) AT, X, 369.

(63) WARTOFSKY, O.C., p. 49:

Según Kuhn, aunque el "genio individual" cumple un importante papel en el avance de la ciencia (cfr. O.C., p. 188), la investigación histórica encuentra serias "dificultades para aislar inventos y descubrimientos individuales" (O.C., p. 23) del marco histórico y geográfico en el que el genio los ha gestado. Es a resultas de esta constatación por lo que se ha

producido la revolución historiográfica en el estudio histórico de la ciencia, cuya nueva imagen el propio Kuhn trata de trazar en esta obra.

(64) Cfr. art. cit., p. 370.

(65) ADORNO, O.C., tomo I, p. 8.

(66) L.C., pp. 8-9.

Cfr. WARTOFSKY, O.C., p. 37.

(67) WARTOFSKY, O.C., p. 95.

(68) No negamos que ha estado en nuestra intención diferenciar la filosofía y la ciencia, fundamentalmente en lo que atañe a su expresión lingüística. Ello, sin embargo, no es óbice para reconocer que "ciencia y filosofía poseen una ascendencia común: por una parte, la matriz de conocimiento tácito de sentido común y de formulaciones precientíficas de mitos, máximas técnicas y reglas sociales; por otra, la reflexión y la crítica que la forma explícita del lenguaje hace posibles." (WARTOFSKY, L.C., p. 96)

En el planteamiento de Bronowski lo común es aquello que posibilita la ciencia y el arte, pues, científicos y artistas, a pesar de una educación y una experiencia diferentes, y unas aptitudes también diferenciadas, si bien en menor grado; comparten "una misma base, más profunda, de inteligencia común." (O.C., p. 10) No hay mentes privilegiadas para la ciencia porque sencillamente ésta "no exige un sentido especial. Es tan amplia como el significado literal de su nombre: conocimiento." (L.C., p. 11)

(69) AT, I, 81.

(70) Reg. XIII, AT, X, 434.

Cfr. AT, I, 149-150; AT, VII, 356, y AT, X, 428.

Que Descartes hablaba con conocimiento de causa no ofrece duda, pues, en cierto momento de sus respuestas a Hobbes, le contesta tajantemente que "mientras nuestro filósofo no se ponga de acuerdo conmigo en el sentido de las palabras, todo cuanto me objete será inútil." (Resp. III, AT, IX-1, 143)

(71) Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie, III, ix, 21; en Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Herausgegeben von C.I. Gerhardt, Georg Olms Verlagshandlung, Hildesheim, 1960, vol. V, 320.

(72) Ibidem.

(73) Ibidem.

(74) "El propio Descartes dedicó poca atención al lenguaje y sus escasas observaciones están sujetas a diversas interpretaciones." (CHOMSKY, Lingüística cartesiana, p. 16) Y más adelante: "Aunque en sus escritos Descartes no hace más que escasas referencias al lenguaje, en la formulación de

su punto de vista general juegan un papel significativo ciertas observaciones acerca de la naturaleza del mismo." (L.C., p. 17)

Ciertamente, alguna atención sí le dedicó como lo demuestran los textos que hemos transcrito hasta ahora, a los que se pueden añadir Reg. XVII, AT, X, 459-460; Reg. XIX, AT, X, 468; Resp. V. Carta a Clerselier, AT, IX-1, 209-210; Las Pasiones del Alma, I, xxv y xli, AT, XI, 347-348 y 359-360. Aunque, desde luego, en bastantes de ellos no era su interés primordial el del lenguaje.

(75) Cfr. Carta a Mersena, 20 de noviembre de 1629, AT, I, 80-82, para Descartes, y Scientia Generalis. Characteristica, en Die Philos. Schriften, VII, 4, entre otros muchos textos, para Leibniz.

Curiosamente, la solución que da Bronowski al conflicto entre ciencia y arte le acerca a estos dos pensadores que postulaban un lenguaje universal. Estas son sus palabras: "En la actualidad, las ciencias y las artes no discrepan tanto como mucha gente cree. Las dificultades con que nos enfrentamos como profanos inteligentes a la hora de seguir la literatura, la música y la pintura actuales no dejan de tener su importancia. Son una prueba de la ausencia de un lenguaje amplio y general en nuestra cultura. Las dificultades que tenemos para entender las ideas básicas de la ciencia moderna son otras tantas pruebas de esta misma ausencia. Las ciencias y las artes compartieron el mismo lenguaje durante la Restauración. Hoy parece que ya no es así. Pero la razón es que comparten el mismo silencio: carecen de un lenguaje común. La misión de cada uno de nosotros es intentar reconstruir el lenguaje universal; sólo él puede unir el arte con la ciencia, el artista con el científico, en un mutuo entendimiento." (O.C., p. 17)

(76) Cfr. O.C., tomo I, pp. 11-15.

(77) Pp. 9-10.

Frente a la historicidad de los conceptos filosóficos apuntada por Adorno, Wartofsky referirá la concepción de la ciencia como un tipo de conocimiento universal, cuyas verdades son independientes del tiempo, el lugar y la circunstancia -objetivas, en suma-; y acumulativo, cuya existencia es independiente y trasciende a los científicos concretos. "Así pues, concluye este autor, concebimos la ciencia como continua, autónoma, objetiva y universal, y sus verdades como intemporales e ilocales." (O.C., p. 44)

Es éste un punto de vista "objetivista" que Bronowski y Kuhn desapruueban al considerarlo una impertinente cosificación de la ciencia, como puede comprobarse con la lectura de las pp. 20-21 de El sentido común de la ciencia, y las pp. 16, 21-24, 28-29, 43, 117, 149-152, 154-156 y 266-267 de La estructura de las revoluciones científicas.

(78) Carta a Mersena, 16 de octubre de 1639, AT, II, 597.

Su convicción sobre este particular no deja resquicio alguno de duda como prueban las citas que a continuación indicamos: Reg. XII, AT, X, 426-427; Carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, AT, III, 665-666; Carta a

Arnauld, 29 de julio de 1648, AT, V, 222; La recherche de la vérité, AT, X, 515-516, 523 y 524-525.

(79) Cfr. AT, VII, 128 y 160-170, páginas estas últimas en las que figuran las "Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae".

Aunque no sólo fue aquí donde dio definiciones: cfr. AT, III, 392-394; AT, VII, 38-39 y 80-83; AT, X, 368, y AT, XI, 349-350.

(80) DELBOS, art. cit., p. 371.

Así lo entienden también los tres autores, H. KRINGS, H.M. BAUMGARTNER y Ch. WILD, que han dirigido y prologado la obra Conceptos fundamentales de filosofía; pues, aunque manifiestan que no "se proponen el fin de exponer el estado alcanzado del saber filosófico", sino "ofrecer filosofía en acto y, en forma de tratados analíticos de los conceptos, actualizar la conciencia filosófica del problema" (Versión castellana de RAUL GABAS, Herder, Barcelona, 1977, p. 9), porque "el pensar filosófico actual es un filosofar histórico e históricamente determinado", si bien la determinación histórica no debe tomarse "como principio rector de la exposición" (l.c., p. 10), para que la crítica pueda ser estimulada, y ejercida sobre lo pensado, "desde diversos puntos de partida, en el contexto de direcciones filosóficas diferentes y por obra de temperamentos filosóficos distintos, se problematizan los conceptos particulares" (l.c., p. 11).

(81) FRAILE, G., Historia de la Filosofía. I: Grecia y Roma, B.A.C., 4ª ed. corregida y actualizada por TEOFILO URDANOZ, Madrid, 1976, p. 138.

(82) DELBOS, art. cit., p. 369.

(83) Cfr. ADORNO, o.c., tomo I, p. 12, y tomo II, pp. 9 y 13.

Ya el mero hecho de entender la definición acarrea no pocos problemas como hemos visto páginas atrás.

(84) GILSON, E., Index scholastico-cartesien, Burt Franklin, New York, 1912, p. V.

Esto mismo me ha sido comentado en diferentes ocasiones por el Director de esta tesis, Dr. Sergio Rábade.

I.2. La razón, un tópico importante en nuestra cultura

Tópico sin clarificar en el siglo XVII, pero del que no pudo prescindir, como tampoco han podido los siglos que le precedieron y los que le siguieron, porque "el hombre ha hecho de esta creencia en la razón el distintivo de su especie"(1); aunque, curiosamente, sin tener ideas muy claras, por lo menos no unívocas, desde entonces hasta ahora, sobre qué sea esa razón. A una y otra cosa apunta el siguiente texto de Jaspers, pronunciado al iniciar y fijar el objetivo de la serie de conferencias que recoge La razón y sus enemigos en nuestro tiempo: "Quisiera referirme a lo esencial y universal del filosofar, a lo que quizá nos restituya sobre un terreno común, a lo sobrentendido: a la razón.

Me refiero, pues, a lo más antiguo, pensado hace milenios, muchas veces sepultado o imprudentemente despreciado, pero siempre renaciente y victorioso, y jamás concluido."(2)

Lo que unifica y justifica la filosofía, pues, es la razón. Aquella

es un saber por y desde ésta: es un saber racional de la razón. El mismo Jaspers confiesa que es una convicción ya vieja en él "que la razón es el filosofar auténtico"(3); para inclinarse a "llamar a la filosofía, filosofía de la razón, pues me parece urgente insistir en esa antiquísima esencia de la filosofía. Si se extravía la razón, se extravía la filosofía misma. La tarea de la filosofía fue desde un comienzo, y sigue siéndolo, alcanzar la razón, restaurarse como razón, y por cierto como la razón auténtica"(4).

La filosofía, pues, es el marco adecuado en que se puede instalar la razón, para su conocimiento y su tratamiento. Es el lugar en el que se deja inspeccionar, en un careo sin intermediarios, para manifestarse tal cual es. En otras palabras, lo que posibilita y da sentido a la filosofía es que su objeto propio es la razón, por la que debe aspirar y preocuparse la filosofía, a fin de no perder su esencia y para evitar que el estudio de la razón quede desierto y desatendido.

Y dado que la filosofía está ahí, que no es preciso descubrirla ni inventarla, es lógico pensar que su objeto, la razón, también existe, dispuesta a manifestarse, sea cual sea la filosofía por la que se elija el acceso a ella. Poéticamente casi Jaspers así lo ha manifestado: "La razón es como un misterio manifiesto que en todo momento puede revelarse a cualquiera, el recinto sosegado al que todos pueden ingresar con su pensamiento." (5)

Mas aquí estamos ante una paradoja: porque si la filosofía es la quintesencia de la racionalidad, y la razón es lo que funda y permite al hombre dedicarse a la filosofía, el subsuelo de esta actividad no está suficientemente delimitado. Dicho más tajantemente, no sabemos siempre y con plena certeza a qué apunta el término "razón". Jaspers mismo se hace la pregunta de qué es la razón; a lo que responde: "Siglos de reflexión no han agotado este gran tema de la filosofía; ningún saber sistemático le ha dado un tratamiento exhaustivo."(6) Lo que le lleva a decir que, a pesar

de los años que ha dedicado a la investigación y a la docencia, "todavía no sé en definitiva qué es la razón."(7)

En muy parecida actitud están escritas las primeras líneas de la obra de Blanshard, Razón y análisis: "Puesto que éste es un libro en defensa de la razón, podemos pues comenzar por decir, al menos provisionalmente, lo que significa 'razón'.

Desafortunadamente significa muchas cosas."(8) Significaciones que enumera: deducción; inducción; inferencias no necesitadas y de acuerdo a la experiencia pasada; reflexión, crítica y escepticismo; elemento relacional de la inteligencia(9).

Dificultad para fijar su significado al igual que para establecer su función; pues, en un breve estudio de Whitehead, La Función de la Razón, en el que la razón es contrastada con las dos principales tendencias de la historia, la lenta decadencia de la naturaleza física y el curso ascendente de la evolución biológica, el autor nos muestra la complejidad de la tarea destinada a responder a la cuestión de cuál sea dicha función: "El tópico aquí considerado -La Función de la Razón- es uno de los más viejos tópicos en la discusión filosófica. ¿Cuál es la función de la Razón entre la confusión de nuestras experiencias mentales, entre nuestras intuiciones, nuestras emociones, nuestros propósitos, nuestras decisiones importantes? Para responder a una cuestión tal tenemos que considerar la naturaleza de la Razón, su esencia. Naturalmente éste es un tema trillado. Su discusión llega hasta los inicios mismos del pensamiento filosófico. Pero la ocupación de los filósofos es discutir tales tópicos fundamentales y ponerlos sobre el escenario iluminados por nuestros modernos modos de pensamiento.

Varias frases, prosigue Whitehead, son sugestivas por sí mismas, las cuales recuerdan las especiales controversias que dependen de la determinación de la verdadera función de la Razón:

Fé y Razón: Razón y Autoridad: Razón e Intuición: Criticismo e Imaginación: Razón, Acción, Propósito: Metodología Científica: Filosofía y las

Ciencias: Racionalismo, Escepticismo, Dogmatismo: Razón y Empirismo: Pragmatismo -a las que, en la p. 6, añadiré Fisiología y Causación Final.

Cada una de estas frases sugiere el alcance de la Razón, y la limitación de ese alcance. Además la variedad de tópicos incluidos en ellas muestra que no agotaremos nuestro tema con la ayuda de una elegante y pequeña frase verbal.

Con todo, apostilla este autor, a pesar de esta advertencia para evitar una simple frase, comenzaré con una definición preliminar de la función de la Razón, una definición para ser ilustrada, falseada, y aumentada, según la discusión que sigue.

La función de la Razón es promover el arte de la vida."(10)

La obra concluye con estas palabras: "Pero el simple deseo ciego sería el producto del cambio y podía conducir a ninguna parte. En nuestra experiencia, encontramos la Razón y la imaginación especulativa. Hay una discriminación de deseos de acuerdo a una norma de capacidad. Este dominio de la Razón es vacilante, vago y débil. Pero está ahí."(11)

Ante esta situación, difícilmente se resiste uno a la tentación de preguntar si acaso no nos encontramos ante un concepto vacío. Pero la respuesta no puede ser afirmativa; sencillamente, la historia se hubiese dado cuenta de ello. Por consiguiente, debe haber algún contenido subyacente a dicho concepto.

Efectivamente, varios son los que ha señalado el profesor Rábade, cuando escribe que "la noción de razón ha sufrido, desde la no muy precisa noción del *lóγος* griego, las más variadas inflexiones históricas. Tratando de poner un orden que nos permita entendernos en el bosque de semantemas atribuidos al término "razón", creemos que los significados principales con que la razón ha sido investida en los diversos sistemas filosóficos son reductibles a los siguientes:

a) La razón como facultad:...

b) La razón como función o conjunto de funciones cognoscitivas:...

c) La razón como nivel de conocimiento:...

d) La razón como conjunto de todas las facultades superiores de conocimiento"(12).

Esta variedad de ámbitos semánticos afianza ideas ya expresadas, pero no resta a la razón un ápice de su fuste, ganado y otorgado desde antiguo, a cuya base hay que situar el hecho de que ella es el sostén de la filosofía -ya lo hemos visto-, y "también lo único que fundamenta el sentido de la ciencia y la exigencia de lo que la ciencia debe ser."(13)

Más aún, "la creencia en la razón en sus más amplios sentidos ha sido un componente cardinal de la cultura occidental desde el tiempo de los Griegos. Ha determinado la principal tradición de la filosofía occidental." (14) Esta nuestra cultura, ciertamente, se configura como cultura de la razón, frente a otras culturas extrarracionales o de inferiores quilates racionales, hasta el punto de que nos sentimos insultados y bajo el peso de la "vergüenza que significa ser considerado un hombre irracional. Desde el siglo XVII predomina en Europa, sin oposición, la idea de que a la "razón" se le debe toda clase de respetos. Hasta los mismos teólogos hicieron suyo este principio. Debido a esto, las doctrinas de los místicos opuestas a este lema, se vieron marginadas de la vida social, y aun aquellos que profesaban formas de ver que desvalorizan la "razón" en el sentido corriente, muy raramente osaban atacar el principio, aunque en el fondo lo rechazaban. Es un hecho muy comprensible. A pesar de que el lenguaje vulgar ha atribuido al término, como a todos los conceptos abstractos, un contenido extremadamente vago y enigmático, sin embargo se considera indudable que la razón representa la condición previa de cualquier empresa humana en el terreno del perfeccionamiento de la técnica, tanto de las directas como de las indirectas, que sin ella fracasarían. Confiar en la razón significaba saber que los objetos que nos rodean posean ciertas propiedades constantes, accesibles al conocimiento, y que están hechos de tal modo que para cualquier empresa se debe atender a esas propiedades, porque los milagros no existen.

En resumidas cuentas, el respeto por la razón era la característica general del comportamiento del técnico ante las cosas sobre las que quería ejercer algún influjo práctico. En consecuencia, las civilizaciones en las que predominó la preocupación por lo técnico tuvieron al mismo tiempo una gran veneración por la razón; incluido en ello la aptitud para el pensamiento abstracto y la ignorancia, tan típica en los técnicos, en el trato concreto con el mundo."(15)

Amplio texto y con no pocos aspectos notables, que nos permite parafrasear a Kant y decir que la filosofía y la cultura occidentales han sido apasionadas amantes de la razón. No es lo exclusivo, pero sí lo dominante. Siglos ha habido que le han levantado un monumento en el santuario de los mitos: el siglo de Pericles y el siglo XVII, por ejemplo, sin que racionalismos ni intelectualismos hayan dejado claro el término, apareciendo así su actitud como la devoción hacia un misterio. Pero tampoco los momentos de irracionalismo, desde el de Plotino hasta los más recientes, han definido el concepto de razón, tarea previa a su negación, si no se quiere desenvainar la espada contra un fantasma.

Tampoco el lenguaje coloquial y cotidiano, con expresiones tales como "está dentro de lo racional", "va contra toda razón", "cargarse uno de razón", "razón de pie de banco", "la razón no quiere fuerza", y otras semejantes, ofrece y mantiene un concepto base a todas ellas; pero no por ello son menos representativas de la veta de racionalidad propia del pensamiento occidental.

Y difícilmente podía ser de otra manera desde que Aristóteles definiera al hombre como zōon lōgon ēkhon, "animal poseedor de razón", destacando de entre todas las diferencias que el hombre tiene respecto a su especie, la de estar provisto de lōgos; viniendo a decir en definitiva que el hombre se mantiene en la hominidad en tanto se mantiene en la racionalidad. O como se ha dicho, no sin ironía, "la razón no es indispensable para la vida, ni hace falta en absoluto si el único e indeterminado propósito es vi-

vir de cualquier manera, como lo prueba suficientemente la existencia de los animales y la mayoría de los hombres. En la medida en que el hombre no es un animal racional y no vive en y por la mente, en la medida en que sus voliciones causales y sus ideas ilusorias se suceden unas a otras sin representación o ajuste mutuos, en la medida en que su cuerpo lleva la iniciativa y hasta su galvanizante acción es una forma de pasividad, podemos decir verdaderamente que su vida no es intelectual y no depende de la aplicación de los conceptos generales a la experiencia; pues vive por instinto."(16)

¿Qué duda cabe que tanto el término "razón" que aquí utiliza Santayana cuanto el lógos aristotélico apuntan a lo mismo! Tanto una cuanto otra "permanece hasta el fin esencialmente humana, y en su momentánea actualidad, necesariamente personal."(17)

Resulta, pues, que nuestra cultura ha heredado el término "razón" del latino ratio, sobre el que pesa la significación de lógos, ya que "como la cultura intelectual de los romanos era helénica, la influencia no se limitó a préstamos de palabras, a préstamos de sentido, a calcos de formaciones griegas, a la imitación de ciertos giros. El latín debió expresar con sus propios recursos las ideas de los griegos. El vocabulario se vio, así, inducido a cambios de sentido. Una palabra como ratio, cuyo sentido original era sin duda vago pero que en el propio latín tendía a fijarse en el sentido preciso de "cuenta", tomó sentidos nuevos que hicieron de ella un término del vocabulario intelectual; sin sufrir al comienzo la influencia del griego lógos, terminó por proporcionar el equivalente de los usos más elevados de la palabra griega."(18)

Interesante apunte el de Meillet sobre el origen histórico y etimológico del término ratio y de su varia conceptualización intelectual, de los que a su vez derivan los vocablos e ideas que las lenguas modernas crearon para referirse a la razón. Parece, pues, conveniente echar una ojeada a este notable e ilustrativo episodio.

44

n o t a s

.....

(1) MACHADO, A., Juan de Mairena, XIII, en Obras completas de Manuel y Antonio Machado. Texto al cuidado de Heliodoro Carpintero, Plenitud, 5ª ed. Madrid, 1973, p. 1046.

(2) Traducción de LUCIA PIOSSEK, Sudamericana, 2ª ed., Buenos Aires, 1957, p. 9.

(3) L.C., p. 10.

(4) O.C., p. 69.

(5) O.C., p. 100.

(6) O.C., p. 44.

(7) O.C., p. 10.

(8) Reason and analysis. George Allen & Unwin, Londres, 1962, p. 25.

(9) Cfr. l.c., pp. 25-27.

(10) The Function of Reason. Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1929, pp. 1-2.

(11) O.C., p. 72.

(12) RABADE, S., La concepción kantiana de la razón en la dialéctica trascendental, en "Anales del Seminario de Metafísica", XIII (1978) pp. 9-10.

(13) JASPERS, o.c., p. 43.

Ya antes nos había dicho que la ciencia aparece como "elemento ineludible de la razón" (o.c., p. 10).

(14) BLANSHARD, o.c., p. 26.

(15) KOLAKOWSKI, L., Tratado sobre la mortalidad de la razón. Ensayos filosóficos. Versión castellana: MIGUEL MASCILIANO, Monte Avila, Caracas, 1969, p. 254.

(16) SANTAYANA, G., La vida de la razón o fases del progreso humano. Traducción de AIDA A. DE KOGAN, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 61.

(17) O.C., p. 380.

(18) MEILLET, A., Historia de la Lengua Latina. Traducción de F. SANZ, C. RODRIGUEZ, A. Mª. DUARTE, Avesta, Reus, 1972, pp. 145-146.

1.3. Etimología y significaciones griegas y latinas

Se ha discutido no poco sobre el origen de la palabra ratio. Está claro que se relaciona con ratus, participio de reor, cuyos significados más usuales son "creer" y "pensar". Por consiguiente, "ratio" es el nombre verbal de la raíz de reor"(1), significando por ello "creencia" y "pensamiento". "Ahora bien, la etimología de reor está lejos de ser evidente", y para que cualquier discusión estuviese suficientemente fundada haría falta "una investigación histórica sobre las palabras con las que se ha intentado relacionar reor en las diversas lenguas indo-europeas."(2)

Dos hipótesis se pueden presentar al respecto:

- 1) Paralelismo entre el sustantivo latino ratio y el gótico raþjo.
- 2) Relación entre el verbo latino reor y el griego εἶρω.

Una y otra tienen razones tanto a favor como en contra, pero ninguna definitiva. De aquí que la investigación etimológica nos descubra cada vez más la complejidad de problemas que presenta el examen de palabras que tie

nen más o menos relación con la significación de "decir", como las apuntes. De la evolución significativa sufrida por todas se descubre en la mayor parte de ellas que el "valor solemne y religioso: la afirmación que vale un juramento, se desvanece poco a poco para no dejar subsistir, en numerosos casos, más que la expresión pura y simple de una opinión personal: "sostengo" o "soy de la opinión". Por ello se explica que, del valor jurídico aún conservado en ratus: "lo que es convenido o tenido por válido", reor y ratio no hayan guardado nada. Pero esto no es aquí más que una hipótesis provisional."(3)

Es patente, pues, que palabras de idéntica raíz siguen su evolución por caminos diferentes: así, reor, deteniéndose primero, desaparecerá después(4); ratus, por sus usos especiales en el derecho y la religión, se adapta parcialmente y desaparece del uso ordinario, e irritus, palabra poética, se conserva de manera facticia(5).

Dejando a un lado el estudio de esos tres vocablos, seguiremos el desarrollo de ratio. Para ello hay que fijar el hilo conductor del camino seguido por el término, que el propio Albert Yon nos traza: "La idea general que dominará todo nuestro estudio es la siguiente: Ratio, palabra de la lengua común, tomada en un sentido concreto por determinar, pero que aparece después de largo tiempo separada de reor y de ratus, debe la amplia extensión de sus valores y de sus empleos tanto a una evolución propia como a su utilización en la lengua culta de la retórica, de la filosofía y de los técnicos. Ahora bien, esta lengua se ha formado en parte sobre el fondo común, pero de igual modo inspirándose en el griego ampliamente, del que los Latinos han tomado, con lo mejor de su pensamiento, una parte de sus medios de expresión."(6)

No hay que entender, sin embargo, que fue una simple y rudimentaria copia del vocabulario griego por parte latina; luego lo veremos. Hay que dejar sentado desde ahora que "los romanos aceptaron las formas griegas de expresión porque los helenos las habían elaborado tan perfectamente desde

la cima de su cultura que parecía imposible crear algo mejor para reemplazarlas. Pero los romanos las concibieron de otro modo."(7)

Los sentidos más primitivos que ratio nos manifiesta desde la época antigua, concretamente en la obra de Catón, Plauto y Terencio, guardan estrecha relación con "la acción de calcular o contar. Razón, pues, quería decir originalmente cálculo o facultad de calcular"(8). Es decir, ratio es una palabra de uso corriente en el mundo de los negocios; pero su desarrollo ulterior radica en que no son esos los únicos valores que reviste; además, se utiliza en los registros, de donde procede el liber rationis; en los intereses, con el grupo res rationesque; para designar al contable, rationator, adaptación del griego logistés; aplicada a las finanzas públicas, rationarium imperii, o a las subdivisiones de la administración de las finanzas, "caja" y "oficina", según que se utilice en plural o en singular(9).

Asimismo, ratio pasó a formar parte de una serie de locuciones verbales, tales como rationem inire, rationem habere y rationem poscere/reddere, a consecuencia de lo cual forjó una serie de nuevos sentidos de los que caecía en principio: "plan", "manera", "medio" y "método"; "relación" y "consideración"; "explicación" y "razón"; uno u otro según sea el cálculo que se hace con vistas a algo, la cuenta que se tiene de una cosa y la cuenta que se da de algo(10).

Sentidos como el de "reflexión", "razonamiento", "método", "teoría" y "ciencia" son utilizados por Cicerón y los autores que le siguen, quienes, con cierta frecuencia, dan a ratio la significación de "facultad del alma", al igual que la inteligencia y la voluntad(11).

¿En qué condiciones pudo ratio alcanzar este último sentido?

Hagamos un poco de historia: Aunque desde el siglo VII la influencia griega sobre Roma había sido constante(12), con altibajos tanto temporales como de aceptación, en el siglo III se observa una contraposición entre la plebe y la aristocracia respecto al helenismo: mientras la primera utiliza

un lenguaje y una cultura cosmopolitas, en los que el griego forma parte importante, la segunda, por reacción y separación de la plebe, mantiene celosamente la rigidez y pobreza de la lengua latina. "Pero se vio obligada a gustar del helenismo por diversas razones. En primer lugar, por ambición política, ha de halagar los gustos de la plebe y encauzar los grandes intereses del tráfico y de la especulación; sobre todo en un momento en que los plebeyos tienen acceso, cada vez en mayor número, a las magistraturas: vemos a grandes personajes revestidos con sobrenombres griegos (Sophus, el Sabio; Philus, el Amigo). La importancia creciente de la palabra en el foro y en el Senado despierta también deseos de imitación entre los patricios: se dedican a cultivar su lengua y a proveer de preceptores -griegos, naturalmente- a sus hijos. Además, a medida que se extiende la conquista se convierte en una necesidad apremiante para ellos el conocimiento del griego, que es la lengua internacional: el propio Catón se verá obligado a aprenderlo en los días de su vajez. Se encaminan así hacia un conocimiento, de ordinario forzado y discutido, del helenismo."(13) Es así como se puede afirmar que, frente a los demás pueblos relacionados con la cultura griega, sólo el romano sintió la necesidad de oponer a la cultura griega una cultura nacional. Por esto, "la literatura romana se desarrolla entre dos extremos: el fondo popular de una literatura que Roma compartía con las estirpes de Italia y las obras maestras helénicas. El elemento itálico se pudo desarrollar poco. La gravitas romana, aunque no la aplastó del todo, tampoco le permitió prosperar... En cambio la Roma victoriosa se rindió casi sin lucha a la cultura helénica: voluntariamente, pero no incondicionalmente ni sin discernimiento; de modo que el romano transformó lo que aceptó con el espíritu de aquella humanitas cuya expresión más cabal encontramos en el círculo de Escipión el Joven y en la obra literaria de Cicerón."(14)

Paulatinamente, la aristocracia va inclinándose a todo lo griego porque "lo hablan habitualmente; mantienen en sus casas a griegos, eruditos, filósofos o poetas; gozan, como hombres refinados, de sus bibliotecas, de

sus colecciones, del lujo de sus villas."(15) Es decir, hay una tendencia generalizada hacia la perfección clásica, consistente en la combinación del arte griego y el espíritu romano, manifestada primeramente en el arte y en la poesía. Corriendo el tiempo se va creando "una atmósfera intelectual de altas preocupaciones: ello es ya condición para el clasicismo. El desarrollo de la curiosidad filosófica es el índice más claro."(16) A la que hay que sumar las inquietudes por la obra de los técnicos griegos.

Pero el problema con el que tropieza el pueblo romano es que carece de un vocabulario adecuado a sus aspiraciones, viéndose en la obligación de crearlo precipitadamente, sin que su elaboración corra paralela al surgimiento del pensamiento. De aquí que precise un procedimiento que le permita dar entrada en su léxico a las palabras que requiere tomar de la terminología griega; procedimiento que va a revestir tres modalidades: el préstamo puro y simple del término griego, como en el caso de φιλοσοφία, que dará philosophia; la traducción, patente en ratio, que traduce el griego λόγος; y el mero calco, por ejemplo, de συνείδησις, del que saldrá conscientia(17).

Fijemos nuestra atención en el segundo de estos casos: la traducción de λόγος por ratio.

Cuál ha sido el modo exacto por el que ratio ha pasado a formar parte del vocabulario filosófico y científico, encuentra su respuesta en la obra de tres escritores latinos: Lucrecio, Varrón y Cicerón(18), cuya tarea ha consistido en la difusión del griego entre los latinos. Ahora bien, nunca se podrá exagerar el papel desarrollado en esta labor por el último de ellos, pues "Cicerón ha concebido su papel de una manera original, y con profundo sentido de las necesidades de la literatura y de la lengua."(19) Papel fundamental también en lo que se refiere a la filosofía. Sieler lo enjuicia así: "Los discursos de Cicerón están sembrados de pensamientos filosóficos. Formulados convencionalmente, según se ofrecía la ocasión, son no obstante algo más que meros lugares comunes. Es evidente que Cicerón no

es un verdadero filósofo que lanza o elabora problemas de filosofía, ni si quiera en sus escritos teóricos. Pero sí muestra un serio interés filosófico, sobre todo en cuestiones relativas a la filosofía práctica... Se adhirió siempre a la crítica del conocimiento de la nueva academia y a su reserva en formular juicios, como aconsejaban Carnéades y Clitómaco."

En el párrafo siguiente, continúa: "Como escritor filosófico, Cicerón no fue ni mero traductor (vid. excepciones en págs. 134 s.) ni divulgador. El mismo ha comparado acertadamente sus Philosophica con las adaptaciones de la poesía romana respecto de los dramas griegos (Fin. 1, 4 s.) Si no se metió a fondo en las últimas filigranas de la deducción y la controversia filosóficas, ni se atuvo siempre a las menores y más serias fuentes; si su expresión no está libre de malentendidos y descuidos (dos obras tan amplias como las Tusculanas y De finibus las escribió en poco más de un año), sin embargo, dio una forma perfecta a temas áridos; por un lado convirtió el la tín en un instrumento de exposición abstracta, mientras por otro en los múltiples ejemplos históricos, en episodios y anécdotas, creó un estilo na rrativo tal que resiste con dignidad la comparación con las narrationes de sus discursos."

Y, para concluir, nos dirá: "La obra de Cicerón, en su conjunto, está impregnada de aquel espíritu de humanitas que hemos encontrado en primer lugar en el círculo escipiónico y del que él llegó a ser el testigo e intérprete más exímio. Apenas sabemos contemplarla más que con los ojos de Cicerón. De su obra pasó, directa e indirectamente, a la conciencia cristiana de la Edad Media y a la Edad Moderna. Tal es, en su conjunto, la influencia más poderosa quizá que ha ejercido Cicerón; sólo puede compararse con la de Virgilio."(20)

Cicerón utilizará, de las modalidades señaladas en la adquisición de préstamos, las dos últimas; y, junto a Lucrecio y Varrón, consumará la asi milación de lógos por ratio, ya hecha en parte.

Es difícil saber cuándo ratio ha empezado a sufrir la influencia de 16-

gos; incluso, por sí misma podía haber tomado los sentidos que había de cobrar posteriormente. Pero, lo que sí es claro es que su interrelación facilitó y profundizó su aproximación, precipitándose su parentesco significativo cuando comenzó a servir al léxico filosófico.

En cualquier caso, lógos, en el momento en que el latín toma contacto con el griego, reviste los siguientes significados:

a) lógos, légein y sus compuestos tienen el valor de "rozar", "recoger", "elegir", emparentando a legere y sus compuestos, cuya semejanza en la raíz es patente.

b) "cálculo" y "cuenta", presente en katalogos, con implicaciones muy semejantes a las vistas en ratio ("intención", "deseo", "plan"), derivadas de expresiones tales como lógon poiein tinos, lógon ékhein tinos.

c) "decir" en légein y "palabra" en lógos.

Antes de proseguir, parece conveniente detenerse en esta última acepción de lógos, por ser la más relevante en el terreno filosófico y para poder así conocer cuál es la significación, o significaciones, que ratio va a tomar en el vocabulario de la filosofía, una vez realizada la traducción del término griego por el latín.

El concepto de lógos encierra una evidente equivocidad si no se logra captar la significación fundamental que se esconde bajo sus múltiples interpretaciones, y que no es otra que la de "habla apofántica". Las páginas introductorias de El ser y el tiempo, al analizar el concepto en cuestión, así lo hacen notar: "La historia ulterior de la significación de la palabra λόγος, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del habla, que es bastante patente." (21) Heidegger prosigue enumerando los significados encubridores: "λόγος se "traduce", es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición." (22) Y concluye estas líneas formulando la pregunta que tratará de contestar en el resto de ese apartado: "Pero, ¿cómo podrá modificarse "habla" para que

λόγος signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico?"(23)

Veamos cómo explica el filósofo alemán este contenido primario de lógos y sus modificaciones más notables:

Lógos significa "habla", asemejándose a δῆλον, lo visible, lo manifiesto: patentizando aquello sobre lo que "se habla" en el habla mismo. "El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla "permite ver" ἀπὸ..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del λόγος como ἀπόφανσις."(24)

Habla que se concreta en los sonidos y palabras emitidos y en los que siempre se deja ver algo. Por eso, lógos es phōnē metὰ phantasías(25).

Y de este carácter apofántico del lógos se derivan los significados de juicio, razón, fundamento y proporción.

En efecto, porque el "λόγος como ἀπόφανσις consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el λόγος la forma estructural de la σύνθεσις... El σύν tiene aquí una significación puramente apofántica y quiere decir: permitir ver algo en su estar junto con algo, permitir ver algo como algo.

Y nuevamente, porque el λόγος es un permitir ver, por ello puede ser verdadero o falso."(26)

Del mismo modo ese permitir ver algo que posibilita el lógos tendrá la significación de "razón", en cuanto percepción racional: "Y porque la función del λόγος consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir percibir los entes, puede λόγος significar también "percepción racional" y "razón"."(27)

Más todavía, como el lógos no se limita a mostrar y manifestar, sino

que también alcanza a lo mostrado y manifestado, se refiere con igual derecho al fundamento de todo decir que muestra o manifiesta algo: "Y porque, una vez más, no sólo se usa λόγος en la significación de λέγειν, sino al par en la de λεγόμενον, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo ὑποκείμενον, lo que como "ante los ojos" sirve siempre ya de fundamento a todo posible "decir de ..." y "decir que ...", quiere decir λόγος qua λεγόμενον fundamento, razón de ser, ratio."(28)

Por último, como esa posibilidad de predicación de legómenon y de lógos se extiende a "aquello de que se dice algo en cuanto se ha vuelto visible en su relación a algo, tomándolo en su "ser relato", cobra λόγος la significación de relación y proporción."(29)

Bastan estas consideraciones para conocer cuál es la función primaria y los valores fundamentales a que nos remite el término y el concepto de lógos.

Como se descubre claramente, no son estas últimas acepciones aquellas en las que más convenían lógos y ratio. Sin lugar a dudas las que más los aproximaron desde el momento de su primer contacto fueron las comunes a ambos, "cálculo" y "cuenta".

Significativa para lo que venimos estudiando es la versión ciceroniana del Timeo de Platón, en donde lógos no es traducido únicamente por ratio, el cual toma sentidos que su equivalente griego no tuvo, cuyos compuestos y derivados precisan de una perifrasis latina para su expresión(30)

Al pasar a formar parte del mundo culto, ratio toma tres sentidos nuevos bien especificados: así, en abogacía, la ratio defensionis(argumento de la defensa) pasa a ocupar su plaza entre las fases de un juicio: intentio, depulsio, quaestio, ratio, rationis infirmatio, etc.; en la terminología dialéctica, tiene el significado no muy claro de "razonamiento", y, en filosofía, toma la significación de "razón", entendida como facultad del alma.

Prestemos un poco más de atención a esta última: El hecho de que ra-

ratio se relacionase, en alguna ocasión, con el sentido de "reflexión" (consilium) y con el de "razonamiento" estaba preparando ese otro de facultad del alma, por la que se realiza esa reflexión y ese razonamiento. Semejante significación, resultado de la especulación filosófica y que supone un elevado análisis psicológico, no podía ser ni antiguo ni latino; porque existían ya palabras para designar el espíritu: mens, animus, intelligentia, cogitatio, spiritus, memoria; sin embargo, "ratio no ha venido sino después para designar la actividad superior del espíritu, la razón." (31)

Por otra parte, vamos a ver cómo ratio adquiere un valor definido al juntarse con otros términos, introducidos por los latinos para poder realizar en su lengua las distinciones más sutiles de la psicología de los griegos. Parémonos en detalle en las obras de Cicerón:

Ingenium, entendido como el conjunto de dones naturales, se opone a ratio claramente en Cael. 19, 45; menos claramente en Off. 2, 13, 46; y, en Fin. 4, 13, 35, la razón es una cosa innata.

Ratio y cogitatio, alguna vez, aparecen juntas, aclarando la segunda lo que hay que entender por la primera; así, en Nat. Deor. 3, 27, 69.

También ratio se une a mens, como en Nat. Deor. 3, 9, 21, y a consilium, como en Cato 19, 67.

Finalmente, la vemos emparejada con animus, en Iusc. 3, 15, 33, por ejemplo, pero sin llegar a confundirse, pues mientras animus designa al alma toda entera, ratio designa su parte más elevada.

Es, pues, "gracias a su empleo con mens, con animus, algunas veces incluso con intelligentia, como ratio ha tomado una significación filosófica más precisa." (32)

Una vez ya en el vocabulario filosófico, ratio no ha seguido la historia de las doctrinas en que se integra, sino la vulgarización entre los romanos, con alguna confusión a la hora de exponer aquéllas. A resultas de lo cual "habrá en ratio la misma variedad de significaciones que se encuentra en lógos, según que sirva para traducir tal o cual teoría del alma o

del universo. Pero es verdaderamente a partir de Séneca cuando ratio se encuentra empleada de una manera formal para designar la Razón incorporea, el lógos de los Estoicos, Helu. Cons. 8, 3"(33).

Efectivamente, la importancia del lógos es innegable en la filosofía neoplatónica y en la doctrina de Plotino. Ahora bien, la enmarañada variedad de significaciones a que en las líneas escritas se apunta tiene su fundamental motivo y explicación en el intento de conciliar mesianismo hebreo y filosofía griega: el lógos será a la vez la eterna Razón divina y su concreta manifestación en la historia de la humanidad: la Palabra; sentidos que ratio no llegó a contener, como se advierte en el versículo 1 del primer capítulo del Evangelio de san Juan, en donde lógos es traducido por verbum.

Con lo que se evidencia que en ratio no sólo hay una simple traducción y apresurada aceptación, sino "una modificación progresiva de su contenido, tan lenta e insensible que ha podido pasar casi desapercibida." (34)

Esa transformación, sin prisa pero sin pausa, ha sido lo que hemos querido mostrar en estas últimas páginas. Y es a partir de ahora cuando se entiende mucho mejor el carácter racional de la cultura occidental, porque la palabra "razón" no ha perdido los valores que han desfilado a lo largo de esta exposición, y por muy diversos y especiales que sean los sentidos conferidos al término "razón" y similares por los sistemas filosóficos, todo el mundo conoce y entiende que con él se apunta a esa característica que más propiamente se puede llamar humana y que se designa lisa y llanamente con la palabra "razón".

No es cuestión ahora de hacer de adivino y detenemos en ver si ratio hubiese alcanzado por su solo desarrollo el sentido de facultad del alma que llegó a alcanzar. El autor que nos ha guiado en el presente apartado así lo afirma en varias ocasiones. Sea como fuere, el hecho incuestionable es que ratio, influido por lógos, llegó a tomar el valor de "razón", como función superior del espíritu.

Lo que también queda claro de todo lo visto, aparte de que el término castellano de "razón" toma su origen del latino ratio, es que en él está presente la significación del griego lógos. No obstante, la cosa no es tan sencilla; porque, si es verdad que la palabra "razón" ha cargado con los sentidos de lógos -en la variedad que hemos visto y configurado perfectamente frente a thymos(ánimo) y órexia(deseo)-, también lo es que ha recogido conjuntamente el de phrónesis(acción misma de pensar), el de diánoia(pensamiento discursivo) y el de noús(pensamiento puro) (35).

Este estudio etimológico nos ha dejado en puertas de ver cuáles de los significados de "razón" han recogido los principales sistemas filosóficos que se han ido sucediendo en Occidente y han reflexionado sobre ella; pues, de poco nos serviría este capítulo si nos conformásemos con haber conocido los diversos valores de lógos y ratio, antecesores del término "razón" en las lenguas romances.

Con él, no obstante, hemos salvado la laguna que en bastantes historias supone el tránsito del mundo griego al mundo medieval, especialmente a nivel lingüístico y conceptual, en el que apenas tenemos noticia de lo que fue de la filosofía en el mundo romano, y por consiguiente de la suerte que le cupo al término griego lógos, que encontramos en la filosofía medieval como ratio.

Pero creemos que, en este momento, se hace apremiante, más que aconsejable, la opinión de Adorno de que no se entienda ningún término si no se recurre a la historia que lo ha ido conteniendo. Pasemos, pues, a ver el decurso de la razón a través de la historia del pensamiento.

n o t a s

(1) YON, A., 'Ratio' et les mots de la famille de 'reor', E. Champion, Paris, 1933, p. 1.

Las páginas que van a seguir acerca del origen y la evolución de ratio se inspiran, fundamentalmente, en esta obra.

(2) L.C., p. 2.

(3) L.C., p. 7.

(4) Cfr. O.C., pp. 11-58.

(5) Cfr. O.C., pp. 59-107.

(6) O.C., p. 116.

(7) BIELER, L., Historia de la literatura romana. Versión española de M. SANCHEZ GIL, Gredos, reimp., Madrid, 1975, p. 14.

Líneas antes había escrito Bieler, refiriéndose a los géneros literarios, que al pueblo romano "acepta las formas griegas, casi todas simultáneamente, como "canónicas"; pero les da un nuevo contenido."

(8) KOLAKOWSKI, Tratado sobre la mortalidad de la razón, p. 253.

Cfr. YON, O.C., p. 129.

(9) Cfr. YON, O.C., pp. 130-143.

(10) Cfr. O.C., pp. 151-197.

(11) Cfr. L.C., p. 197.

(12) Tengamos en cuenta que "la literatura romana abarca un mundo inmenso, recogiendo en sí y en medida creciente todas las cualidades de los países mediterráneos: griegos, etruscos, galos, africanos. Ante todo absorbió la gran literatura que la precedió, la griega." (BIELER, O.C., p. 12)

(13) BAYET, J., Literatura latina. Traducción de ANDRES ESPINOSA ALARCÓN, Ariel, 3ª ed., Esplugas de Llobregat (Barcelona), 1972, p. 42.

(14) BIELER, O.C., pp. 15-16.

(15) BAYET, O.C., p. 127.

(16) L.C., p. 130.

(17) Cfr. YON, O.C., pp. 199-200.

En la obra de Bieler, p. 13, encontramos un testimonio de la época, adecuado a lo que venimos diciendo: La literatura romana "es el primer caso de una literatura derivada y clasicista. Según expresión del filósofo griego Posidonio, los romanos supieron compensar su falta de poder creador con el arte de la imitación. Toman sus normas estéticas de una literatura extranjera cuya altura tratan de alcanzar y aún de superar; pero se apropian lo extraño de tal manera que se convierte en expresión peculiar de ellos."

(18) Sobre cada uno de ellos pueden consultarse las pp. 154-167, 169-203 y 136-154, respectivamente, de la obra de Bayet citada; y en la obra de Bieler, sobre Verrón, pp. 144-148, y sobre Cicerón, pp. 120-142.

(19) YON, o.c., p. 202.

(20) Los tres entrecomillados, en o.c., pp. 140-141.

(21) HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos, F.C.E., 5ª ed., México, 1974, p. 42.

Las líneas que siguen están basadas en esta obra.

(22) Ibidem.

(23) Ibidem.

(24) L.c., p. 43.

(25) Cfr. ibidem.

(26) Ibidem.

(27) L.c., p. 44.

(28) Ibidem.

(29) L.c., p. 45.

(30) Cfr. YON, o.c., pp. 215-216.

(31) o.c., p. 229.

(32) o.c., p. 231.

(33) L.c., pp. 235-236.

(34) o.c., p. 249.

(35) RABADE, S., "Hacia una determinación provisional del término", en el curso de doctorado Teoría e historia de la razón, Universidad Complutense, 1978-79.

Cfr. FERRATER, J., Artículo RAZON, en Diccionario de Filosofía, Alianza, Madrid, 1979, vol. 4, p. 2275.

Vid. también LALANDE, A., Vocabulario técnico y crítico de la filosofía. Traducción de L. ALFONSO y V. QUINTERO, "El Ateneo", 2ª ed., con la incorporación de los nuevos artículos y agregados de la 9ª ed. francesa, traducidos por el profesor O. CALLETTI, y "vocabulario plurilingüe" preparado bajo la dirección del profesor G. WEINBERG, Buenos Aires, 1966, pp. 845-846.

I.4. Historia de la razón

Como habíamos visto páginas atrás, la aparición en el mundo griego de un principio unificador del discurso conllevaba la creencia de que dicho principio tenía aplicación a la realidad; se suponía que el mundo real "tiene un fondo inteligible y de que es posible comprender semejante fondo o, cuando menos, orientarse en el mismo. Por este motivo se nota, a través de la variedad de sentidos de la razón y de la multiplicidad de los términos empleados para designarla en la filosofía griega, el intento de ligar la razón como facultad a la razón como substancia (u orden) de la realidad."(1)

Es decir, hay una ratio cognoscendi paralela a una ratio essendi, a las que se puede añadir una ratio agendi, como explicativa del actuar, que da razón de nuestros actos.

A partir de aquí, dejando las dos últimas acepciones, nos vamos a circunscribir al nivel gnoseológico, a la ratio cognoscendi, para ver su historia desde la filosofía griega hasta el momento en que Descartes hace su

aparición en el pensamiento occidental.

I.4.1. La razón en el mundo griego

Y comenzamos en Grecia porque, si, según decíamos en uno de los capítulos anteriores, es la razón el fundamento de la filosofía, cabe pensar que allí donde nació la filosofía, la razón debía iluminar con su presencia la actividad humana. Por ello se ha podido escribir: "Los griegos fueron los inventores de eso que se llama filosofía. ¿Por qué? Porque fueron los inventores -en el sentido de la palabra "descubrir"-, los descubridores de la razón, los que pretendieron que con la razón, con pensamiento racional, se puede hallar lo que las cosas son, se puede averiguar el último fondo de las cosas. Entonces empezaron a hacer uso de intuiciones intelectuales e intuiciones racionales, metódicamente.

Antes de ellos se hacía una cosa parecida, pero con toda clase de atisbos, de fes, de elementos irracionales."(2)

Grecia inventa la filosofía porque descubre la razón; y desde ese momento la civilización occidental guardará con celo esa herencia que "apareció en plena floración en la gran centuria que va entre el 450 y el 350 A. C. Se ha dicho a menudo que la cultura occidental es la confluencia de tres corrientes -la razón y el arte de los Griegos, la religión de Judea, y el derecho de Roma. Pero es un mérito significativo que sólo la contribución Griega llegase hasta nosotros pura, que la teología Cristiana y la jurisprudencia Romana estén profundamente impregnadas de ideas Griegas. Tan extraordinario fue el desarrollo de la razón, tanto conceptualmente como en ejercicio, en aquella familia de los genios Griegos, Sócrates, Platón y Aristóteles -abuelo, padre e hijo- que los más recientes pensadores han estado contentos en su mayor parte de reclamar su paternidad; "la palabra 'filosofía'", dice Burnet, "es Griega, y también lo es la cosa que designa"."(3)

Naturalmente, el inicio de semejante recorrido histórico en el mundo

griego nos hará rastrear las distintas doctrinas que utilizan el término lógos, ya que, como hemos apuntado, entre su amplio abanico de significaciones, se encontraba el de "razón".

Pitágoras y su escuela.

Si es cierto que la filosofía surge en y con la contemplación de la realidad, también la reflexión en torno a la razón debió originarse en la observación y explicación de las cosas; aunque no debemos caer en la ingenuidad de pensar que esta idea "brotó en el mundo tan de repente como parece; si se observa atentamente, se la puede ver trazando su camino en la reflexión Griega desde Tales. Tal vez su primera aparición inequívoca está en el pensamiento de aquel oscuro genio Pitágoras. Pitágoras fue un devoto de la música. Solía experimentar con un simple instrumento llamado monocordio, que era como un violín con una cuerda; y veía no sólo lo que todos los demás veían, que si se mueve el puente, el tono aumenta cuanto la cuerda se hace más larga, sino también, lo que es mucho más difícil de ver, que tono y longitud pueden ser correlacionados con precisión, tanto que, dada una cierta nota, puedes calcular exactamente cuánto más larga debe ser la cuerda para producir una cuarta, una quinta, o una octava más baja. Para Pitágoras esto parece haber sido un descubrimiento embriagador, no tanto para sí como para una "violenta suposición" que obtuvo sobre la naturaleza del mundo. Si era verdad que la escala de sonidos había estado dependiendo de un entramado de relaciones numéricas, ¿no podría ser esto verdad también de los colores, figuras y olores? ... ¿No podría todo el mundo sensible estar tejido sobre una estructura de relaciones impalpables? "Todas las cosas son números", decía Pitágoras; es una de las pocas cosas que a esta distancia de tiempo se puede estar completamente seguro que dijo."

(4)

Por consiguiente, considerando la razón en su estricto uso teórico, es en el ámbito de la matemática -Blanshard nos habla de la música, pero

creemos interpretarlo correctamente si pensamos en la música como armonía matemática-, donde se nos presenta por primera vez, con sentido manifiesto, en el escenario de la historia occidental. "Es con la creación de la geometría deductiva como la palabra razón ha tomado un sentido entre los Griegos, en el siglo V antes de nuestra era", nos dice L. Rougier(5). Su afirmación viene a corroborar el siguiente fragmento:

Pitágoras transformó la filosofía geométrica en una forma de educación liberal, examinando sus principios generales e investigando los teoremas de manera abstracta y por la inteligencia pura; él fue quien descubrió el modo de tratar los irracionales y la constitución de las figuras cósmicas.(6)

Precisamente, en la explicación racional de los conocimientos matemáticos, de carácter empírico y práctico, que ya se conocían, radica la originalidad de Pitágoras. Su acierto estuvo en la sustitución de lo sensible por lo inteligible: "A la evidencia sensible que resulta del testimonio de los sentidos y no constata más que el cómo de un hecho observado, Pitágoras sustituye la evidencia inteligible que explica el porqué, mostrando que no puede ser de otra manera a como es; porque es la consecuencia necesaria de un pequeño número de otras proposiciones admitidas anteriormente en virtud de su evidencia."(7)

A todos resulta familiar el que uno de los aspectos de la enseñanza pitagórica es el estudio de la matemática; concretamente, la aplicación al conocimiento de ciertas nociones en torno al número.

Por otra parte, sabemos que el corazón de la doctrina pitagórica es su reflexión sobre la inmortalidad del alma. Si el tema de Anaxímenes, Anaximandro y Tales "era la verdad, el preguntarse por el Principio y el Todo y el esclarecimiento de los múltiples y asombrosos fenómenos que los viajeros y colonizadores jónicos se encontraron", "ahora el tema va a ser el alma y su destino y la preparación del alma para su destino."(8)

No obstante, la síntesis entre lo uno y lo otro constituyó la obra de

Pitágoras, para quien ciencia y religión no eran "dos compartimentos separados sin contacto alguno, sino más bien constituían los dos factores indisolubles de un único estilo de vida." (9) O, como se ha escrito en otro lugar, "fue el primero que realizó de una manera fecunda la unión de la ciencia y de las ideas religiosas, confiriendo así a la filosofía griega su originalidad propia: a saber, la aptitud para dar razón de los hechos "salvando las apariencias", y para satisfacer las necesidades religiosas del alma emparentada con la divinidad." (10)

A Pitágoras también le preocupa el conocimiento del mundo circundante y la explicación de los fenómenos que en él acaecen. De aquí su recurso al número, porque "de una forma o de otra, más o menos embrionariamente, a la base de la elección del número como objeto del estudio catártico, debió darse en Pitágoras la intuición de que el número era lo único digno de estudio. Y esta dignidad debía radicar en la esencia misma del número, es decir, porque el número se presentaba a la inteligencia como esencialmente inteligible, es más, como lo único inteligible de suyo..."

El número es la única posibilidad de que las cosas se nos den en un λόγος, todo lo que no tiene número es incognoscible" (11).

No resulta difícil inclinarse a interpretar la teoría pitagórica acerca del número como una más sobre el principio, como las del resto de los presocráticos, si bien una arkhé formal. Así lo hizo el propio Aristóteles en varios pasajes de su Metafísica. En uno de ellos nos dirá:

En tiempo de estos /los atomistas/, e incluso antes, los llamados pitagóricos, que fueron los primeros en cultivar las Matemáticas, no sólo hicieron avanzar éstas, sino que, nutridos de ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los entes. Y, puesto que los Números son, entre estos principios, los primeros por naturaleza, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene, más que en el Fuego y en la Tierra y en el Agua, puesto que tal afección de los Números

era la Justicia, y tal otra, el Alma y el Entendimiento, y otra, el Tiempo oportuno, y lo mismo, por decirlo así, cada una de las restantes; y viendo, además, en los Números las afecciones y las proporciones de las armonías, puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los Números en su naturaleza toda, pensaron que los elementos de los números eran los elementos de todos los entes, y que todo el cielo era armonía y número. Y todas las correspondencias que veían en los números y en las armonías con las afecciones y con las partes del cielo y con el orden universal, las reunían y las reducían a sistema. Y, si en algún punto faltaba algo, se apresuraban a añadirlo, para que toda su doctrina fuese coherente.(12)

Las últimas líneas nos ponen de manifiesto cómo Pitágoras partió de una intuición para llegar a su concepción sobre el número, y no que llegó a concluirla en virtud de un razonamiento. Por lo que no se podría mantener la impresión aristotélica de que sea una investigación sobre la arkhé.

El comienzo de la cita, por el contrario, sí es expresiva de que los números, como verdaderos seres, resultan por su naturaleza anteriores a las cosas y pueden darnos razón de ellas. Por lo que, si todo está conformado a semejanza de los números, nada extraño tiene que los elementos de los números fuesen para los pitagóricos los elementos de todos los seres y que el cielo se presentase como armonía y número. Y, así, mientras los physikoi no salieron del mundo físico para y por buscar un principio constitutivo de las cosas, los pitagóricos encontraron un principio analógico y expresivo de la realidad en los números.

Bajo la interpretación del Estagirita hay en los pitagóricos una doctrina simbólico-metafísica del número, desde el momento en que entender "que el número sea un principio analógico y expresivo quiere decir, para Aristóteles, que los números constituyan las realidades primordiales y que toda otra realidad era según la razón(ἀνά-λόγος) de esas realidades primor

diales."(13)

Pero el estudio del número en sí mismo estuvo acompañado de la investigación de sus virtualidades y posibilidades de relación, en un enfoque hacia la realidad. A esto parece apuntar el siguiente fragmento de Arquitas:

El mejor conocimiento han alcanzado, creo, los estudiosos de la ciencia matemática; y no es extraño que razonaran correctamente sobre las propiedades de las cosas singulares, porque conociendo bien la naturaleza del todo, debían ver bien asimismo cómo son las cosas particulares. Así, sobre la velocidad de los astros, sobre su aparecer y desaparecer se han formado nociones claras, como también sobre la geometría, sobre la aritmética y en no menor medida sobre la música, que estas ciencias parecen ser hermanas, porque tratan de las dos formas originarias del ser, que son hermanas entre sí(14).

Este estudio de las potencias y capacidades del número, entendido éste como instrumento lógico que nos permite la captación de las esencias, no es otra cosa que la logística. "Ahora bien, el objeto de la logística en el pitagorismo no es el cálculo, sino el λόγος; pero λόγος es para el pitagorismo la expresión numérica relativa, es decir, la proporción, en lenguaje matemático. Precisamente por ello la realidad es analógica, porque se da en una relación numérica.

Del λόγος, pues, se deriva el sentido de la logística, es decir, que la logística tiene por objeto el estudio de las relaciones numéricas. Y este estudio se aplica a las dos ideas originarias del ser de que nos habla el texto de Arquitas, a saber, la cantidad(τὸ ποσόν) y el volumen(τὸ πηλίκον). Nacen, así, la aritmética, que considera τὸ ποσόν πρὸς τι, y la música, que considera τὸ ποσὸν καθ'αυτὴν; la geometría, que considera τὸ πηλίκον en reposo, y la astronomía, que considera τὸ πηλίκον en movimiento. De esta forma quedan constituidas, bajo el dominio de la logística, las

cuatro ciencias fundamentales del pitagorismo."(15)

En definitiva, la aritmética, la música, la geometría y la astronomía son posibles como ciencias en tanto se descubre la posibilidad de reducir a un lógos, a una relación numérica las cantidades, los sonidos, las figuras y los espacios y astros. Como escribiera Rougier, en el mundo griego "aparecen palabras que no tienen su equivalente en ninguna otra lengua antigua: λόγος, ἀπόδειξις, θεωρία. Ellas expresan el salto cuantitativo que los Griegos han hecho sufrir al espíritu humano y que les permite crear las ciencias teóricas"(16).

Es, pues, el sentido matemático de "proporción" el que el pitagorismo otorgó a lógos; adquiriendo, así, bajo la tutela pitagórica, el significado que lo pone en relación con aquél más primariamente suyo y de mayor generalidad, cual es el de "medida", "cálculo", "proposición".

Significación que gozó de amplia difusión, como nos lo atestigua Euclides, deudor en este sentido del pensamiento pitagórico, quien, en sus Elementos de geometría, nos dice:

Razón(lógos) es cualquier relación entre dos magnitudes del mismo género, según su cantidad.(17)

Por lo que

Las magnitudes que tienen la misma razón (lógon) se llaman proporcionales(aná-logon).
(18)

Todas las reflexiones en torno a la matemática-geometría de los pitagóricos culminan con el teorema al que Pitágoras une su nombre. Había un caso concreto, el de $5^2 = 3^2 + 4^2$, que ya era conocido por los agrimensores egipcios, quienes no buscaron su generalización ni profundizaron su fundamento. Esta es labor llevada a cabo por los pitagóricos y el motivo de la deuda que la ciencia occidental tiene para con el de Samos. Su investigación va a estar encaminada a encontrar grupos de tres números enteros que satisfagan la ecuación $x^2 = y^2 + z^2$. "Elevándose de lo concreto a lo abs-

tracto, la geometría griega separa la esencia inteligible del accidente sensible y sustituye en lo real lo posible. Ejerce en esto la función propia de la inteligencia: la facultad de abstraer, de captar la unidad de un concepto en una pluralidad de casos particulares, la invariabilidad de una relación en un grupo de transformaciones, la permanencia de una estructura en la diversidad de sus realizaciones sensibles; en una palabra, de encontrar, como lo explica Filolao, "la unidad de lo múltiple y el acuerdo del desacuerdo". Con la lengua griega ha nacido el lenguaje de la abstracción. La función de la inteligencia es también descubrir el encadenamiento lógico de las proposiciones", mediante el análisis y la síntesis. (19)

No queremos dejar pasar la ocasión de este estudio sin señalar que en el seno mismo del racionalismo pitagórico surgió el espectro de lo irracional. Lo que tuvo lugar cuando, en el caso más simple para la demostración del teorema de Pitágoras, el del triángulo rectángulo isósceles, "el cálculo de la hipotenusa (que es también la diagonal de un cuadrado) frustra todo esfuerzo para determinar la relación numérica con los lados del ángulo recto. Los Pitagóricos, por un empleo sutil de la reducción al absurdo, pronto habían conseguido hacer la prueba de que en la hipótesis de la conmensurabilidad la magnitud en cuestión sería contradictoriamente par e impar a la vez." (20)

Resulta que en la solución de esa demostración aparece el número real $\sqrt{2}$, que ellos consideraron irracional; consideración debida a que, al suponerlo como el resultado de dividir dos números racionales (fracción irreducible), se llegaba a la conclusión de que se podía reducir, ya que tanto el numerador como el denominador eran números pares. Es decir, pensando lo como irreducible se veía que sí se podía reducir. Lo que no podían admitir en manera alguna (21). "La razón pitagórica parece así haberse vuelto contra sí misma; el advenimiento del homo sapiens, del matemático, no habría servido más que para sacar adelante al homo credulus, al acusmático, sensible ante todo a la autoridad de la tradición oral, al poder mágico de

la palabra en tanto que palabra. Y es preciso ver aquí mucho más que un accidente de la historia."(22)

Pero la geometría no fue la única dirección en que se orientó la doctrina de Pitágoras. Surge en la segunda mitad del siglo V una generación de pitagóricos que se van especializando en las disciplinas más diversas: música, arquitectura, geometría, astronomía, gramática, medicina.

Para lo que aquí venimos estudiando, nos interesa el caso especial de un médico-fisiólogo, Alcmeón de Crotona, quien, según Aristóteles,

floreció siendo viejo Pitágoras, y enseñó lo mismo que estos /pitagóricos/.(23)

En uno de los fragmentos que nos han transmitido de él, aparece la contraposición entre el hombre y el animal. Es la primera vez que se nos habla de esta diferencia en el pensamiento occidental, en los siguientes términos:

El hombre, dice, difiere de los demás /animales/ en que sólo él comprende, el resto, por el contrario, siente pero no comprende.(24)

Como ya se ha comentado al respecto, "hombre y animal aparecen, pues, contrapuestos, por primera vez, como λογικόν y ἄλογον. Podemos pensar que Alcmeón ha fundamentado en concreto esta diferencia de categorías, apelando, por ejemplo, a que sólo el hombre es capaz de conocer la divinidad y su propio destino, y el animal no."(25)

Lo que inmediatamente antecede es el eslabón que una lo escrito sobre los pitagóricos y lo que en las próximas páginas vamos a ver. Porque, ciertamente, en el pensador que sigue está presente el término lógos, con una significación muy parecida a la que acabamos de reconocer en Pitágoras y su escuela. Pero también aparece en él la afirmación de que el hombre, por poseer ese lógos común al mundo humano y al mundo físico, es capaz de comprender la realidad y de ordenar su vida en conformidad con ese lógos; lo que confiere el aspecto ético -y, por consiguiente, político- a las preocu

paciones de estos pensadores.

No nos atribuimos la originalidad de estas afirmaciones, por cuanto ya Xavier Zubiri lo vio y lo rubricó en los siguientes términos: "Pero en el hombre hay algo completamente distinto /en relación con los demás vivientes/. El hombre no se limita a estar viviendo, a ejercitar sus funciones vitales. Su ergon forma parte de un plan de conjunto, de un bios, que es, en amplia medida, indeterminado, y que el hombre mismo es, en cierto modo, quien tiene que determinar por decisión y deliberación. No sólo está viviendo, sino que parcialmente está haciendo su vida. Por eso su naturaleza tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y las cosas con qué hace, tá prágmatá. A este poder el griego llamó lógos, que los latinos vertieron, con bastante poca fortuna, por ratio, razón. El hombre es un ser viviente dotado de lógos. El lógos nos da a entender lo que las cosas son. Y, al expresarlo, las da a entender a los demás, con quienes entonces discute y delibera esas prágmatá, que en este sentido llamaríamos "asuntos". De esta suerte, el lógos, además de hacer posible la existencia del hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. Por esto, la plenitud de convivencia es la pólis, la ciudad. El griego ha interpretado indiferentemente al hombre como animal dotado de lógos o como animal político."(26)

La mentalidad pitagórica va a deslizarse, como poco, hasta la Modernidad, en donde una figura típica de la misma afirmará:

La Filosofía está escrita en este grandísimo libro, que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo) pero no puede entenderse si antes no se procura entender la lengua, y conocer los caracteres, en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos, y otras figuras geométricas, sin los cuales medios es imposible entender humanamente palabra; sin estos es un vagar

vanamente por un oscuro laberinto.(27)

Aún prevalece en Galileo, bien que con variaciones relativamente pequeñas, la concepción pitagórica de la razón. Porque hay en Pitágoras una idea tal: si la inteligibilidad del mundo está basada en su carácter matemático, entonces también podemos ver implícita en Pitágoras una concepción de la razón como aquella facultad por la cual el mundo se hace inteligible al hombre como matemático. En el mundo pitagórico, primero, ser razonable es conocer matemáticas; segundo, el mundo es racional porque está configurado matemáticamente; y tercero, el conocimiento racional para el hombre es conocimiento matemático. Luego el hombre, racional = matemático, es capaz de captar y asir el mundo, racional = matemático, por medio de un conocimiento matemático = racional.

H e r á c l i t o

Geográficamente hemos de trasladarnos del mar Egeo al mar Jónico, para proseguir nuestra singladura a través del término lógos, porque es en Efeso donde vive el enigmático Heráclito.

Su conocimiento de Pitágoras no deja lugar a dudas como lo demuestran sus propios fragmentos, de los que, ciertamente, aquél no sale bien parado: en uno de ellos, tal vez en reproche a sus discípulos más inmediatos, le llama "iniciador de embaucadores"(28); en otro, el calificativo utilizado es el de "plagiario":

Pitágoras, hijo de Mnesarco, se dedicó a la información más que el resto de los hombres, y después de haber hecho una selección de estos escritos, formó su propia sabiduría, mucha erudición, astucia.(29)

No obstante, aunque Heráclito hubiese ocultado estas manifestaciones, y a pesar de su animadversión hacia Pitágoras, no hubiese nunca podido negar la influencia de éste en su pensamiento, como vamos a ver en seguida.

Parece ser que es con Heráclito con quien, frente a las explicaciones

monosustancialistas de los milesios, se acentúa el proceso y el cambio de esas sustancias en la explicación de la naturaleza. No en valde la metáfora escogida para describirnos el universo es la del fuego:

Este cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que fue siempre, es y será fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida.(30)

La esencia, que se mantiene en el fondo de todo, de manera oculta(31), es el fuego; es concebido como el constitutivo mismo de las cosas, que determina su estructura de manera activa y su comportamiento. Ahora bien, sería malinterpretar a Heráclito el incluirlo "como Teofrasto -siguiendo a Aristóteles-, en la lista de antiguos "filósofos de la naturaleza". En ella, según la ordenación aristotélica, después de Tales y Anaxímenes (¡junto a Hipaso de Metaponto!) aparece Heráclito como un "filósofo" que ha elegido, como "principio" y "elemento", el fuego, por transformación del cual surgen las demás cosas, por condensación y rarefacción (22 A 5).

Nosotros creemos, por el contrario, que Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas."(32) Lo que confirma Gigón expresamente: "Nos sentimos inclinados, pues, a interpretar a Heráclito en última instancia como un moralista. Pero comprendemos también cómo la actitud de Heráclito, cuando se encontró encorsetada en las categorías de la metafísica eleática, pudo aparecer como filosofía del "devenir", frente a la filosofía eleática del ser. La presentación platónica de la doctrina de Heráclito no es falsa, pero cambia la posición de los acentos de lo ético a lo ontológico y pone a Heráclito ante una cuestión que no era la suya. A él le interesa el obrar del hombre y el mostrar que este obrar está sometido a la misma ley de la lucha que la vida del cosmos. No le preocupa la cuestión sobre el principio del que provienen todas las cosas."(33)

No hay, por consiguiente, en el anterior texto de Heráclito formula-

ción alguna de una cosmogonía o cosmología, en la que se admita que una sustancia fundamental permanece a través de todo cambio. Como ya se ha escrito en otro lugar, "el fuego es la forma arquetípica de la materia y el cosmos concebido como totalidad puede describirse como un fuego que, cuando una determinada cantidad se extingue, se vuelve a encender en una parte proporcional; no todo él está ardiendo a la misma vez y siempre estuvo y siempre estará en este estado. No podemos hallar, en consecuencia, en él una cosmogonía en el sentido milesio. No es posible que el fuego sea una materia prima original a la manera en que lo era el agua o el viento para Tales o Anaxímenes y, según Aristóteles y sus seguidores, no es ni indefinido ni infinito (cfr. Teofrasto, ap. Simplicium, Fis. 24, 1 DK 22 A 5); es, no obstante, la fuente continua de los procesos naturales"(34).

Frente a las "cosas" comienza a cobrar importancia el "flujo", convirtiéndose aquéllas en simples momentos de éste. Y es que con "su incesante agitación, el fuego manifiesta el devenir al que ninguna cosa escapa. El devenir, la universal movilidad: Heráclito supo esclarecerlos con un particular atractivo. Nada hay estable: lo que nos parece mantenerse igual, cambia, en realidad, como el agua del río que se diría es siempre la misma aunque fluye perpetuamente."(35)

Es, desde luego, a Platón a quien debemos la noticia de que Heráclito adujese la imagen del río para explicar lo más gráficamente posible que el cambio en las cosas se da con una continuidad absoluta. Este es su testimonio:

Heráclito dice en algún lugar que todo se mueve y nada permanece, y comparando las cosas a la corriente de un río dice que no te podrías bañar dos veces en el mismo río.(36)

Dejando a un lado la polémica suscitada en torno a la verosimilitud de la afirmación platónica(37), sí parece ser que Heráclito dio pie a ello con el siguiente fragmento:

Sobre quienes se bañan en los mismos ríos

afluyen distintas y diferentes aguas.(38)

En cualquier caso, sí queda manifiesto por las comparaciones apuntadas -fuego y río- que es el devenir el constitutivo último de la realidad, lo que da sentido y vida a las cosas. De aquí los ataques de Heráclito contra Homero, por pedir éste "que cese la discordia tanto entre los dioses como entre los hombres"(39), y contra Anaximandro, quien había indicado que las cosas se pagan mutua retribución por la injusticia que cometen al prevalecer unas sobre otras, alternativamente, a expensas de su contrario, en los procesos del cambio natural(40).

Y es que, en opinión de Heráclito,

conviene saber que la guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad.(41)

O, como dice en otro lugar,

la guerra es padre de todos, rey de todos, y a unos ha mostrado como dioses mientras a otros como hombres, a unos ha hecho esclavos en tanto que a otros libres.(42)

En ambos fragmentos se declara la guerra como ley que rige los acontecimientos así como la vida de los hombres, siendo ella la que produce la justicia y la armonía. Es, no cabe duda, otra de las metáforas de las que secha mano Heráclito para expresar que el cambio en el mundo es lo dominante en cualquiera de sus esferas. La conexión de este pensamiento con el de la reacción entre los opuestos es evidente, porque sólo se podría entender el equilibrio del cosmos si la dirección hacia una dirección se ve contrarrestada con otra paralela en la dirección contraria; en otros términos, la armonía sólo se conseguirá si la discordia entre los opuestos es incesante. En otro caso, "si el equilibrio entre los opuestos no se mantuviera, ..., cesaría la unidad y coherencia del mundo, exactamente igual que si la tensión de la cuerda del arco excede a la de los brazos, todo el complejo se destruye."(43) El ejemplo es del propio Heráclito:

No entienden cómo esto, estando separado,

converge consigo mismo; armonía tensa hacia atrás exactamente como las del arco y de la lira.(44)

Arco y lira logran el efecto buscado cuando los opuestos, el tender hacia atrás y hacia adelante, están presentes y, precisamente, el impulso y la armonía dependen de que "una cosa pueda conciliar en sí, en perfecta unidad, determinaciones opuestas, y que en estas síntesis, justamente, halle su acuerdo consigo misma."(45) El siguiente párrafo no deja lugar a dudas:

Tal vez la naturaleza guste de los contrarios, y de estos -y no de los semejantes- realice lo concordante; así como sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con uno de su mismo sexo... la música, tras mezclar notas agudas y graves, cortas y largas, produce en sonidos diferentes una armonía única ... Y esto mismo es lo que se lee en el oscuro Heráclito: "Acoplamiento: íntegro y desintegrado, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas uno y de uno todas las cosas.(46)

En Heráclito, pues, está presente la íntima correlación de los contrarios, por lo menos, si es que no su identidad. Los contrarios existen porque se oponen: uno debe su existencia al otro, manifestando así una sola y misma realidad, la cual se descubre como unidad. Por eso, "la verdadera unidad no es una unidad vacía, sin contener en sí ninguna diferencia; es una unidad plena, concreta, que integra la oposición y la supera perennemente. La verdadera unidad es la armonía de los elementos opuestos."(47)

Así pues, a pesar de los muchos fragmentos de Heráclito en los que se subraya la idea de oposición y conflicto, no predica el de Efeso una teoría del universo caótica y contradictoria, ya que, como acabamos de ver, en el fondo de esos contrastes late el orden y la unidad.

Orden y unidad que se hallan asegurados y fundados, por una parte, en la justicia; por lo que debemos rechazar toda probabilidad de que la injusticia

ticia tenga cabida en el mundo. Heráclito se encargó de dejarlo dicho, al escribir que nada pasa desapercibido a aquélla ni escapa a su sumisión:

El sol no sobrepasará sus medidas; si no,
las Erínias, servidoras de la Justicia, lo
descubrirían. (48)

Por otra parte, y sobre todo, porque se basan en la universalidad del lógos, el cual gobierna el universo y dirige el curso de todas las cosas:

Una sola cosa es lo sabio: conocer el en-
tendimiento(gnómen), que gobierna todas las
cosas a través de todas las cosas. (49)

Ese entendimiento es exactamente el lógos, como vamos a ver en el fragmento que sigue, por cuanto es la fórmula unificadora conforme a la que se realiza todo ser, o el "método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto." (50)

Los hombres no llegan a comprender esta razón(lógos), aunque existe siempre, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído; pues, aun cuando todo acontece según esta razón(lógon), parecen inexpertos, incluso al experimentar palabras y acciones tales como las que explico cuando distingo cada cosa según su naturaleza y muestro cómo es; a los demás hombres le pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen. (51)

Aparece en este fragmento de Heráclito, el primero de los conservados, según la distribución de Diels-Kranz, el término lógos, que traducimos por "razón". Procede, como vimos en su momento, de una raíz que significa "hablar", "decir" o "contar"; por eso también se podría traducir por "palabra", pero nos apartaría del matiz principal que le quiere conceder su autor: comprenderla cuando nos habla. De aquí que tampoco valga tomar el valor de "facultad racional", "ya que es probable que concibiera el logos como un constitutivo real de las cosas y, en muchos aspectos, es coextensivo

con el fuego, el constitutivo cósmico primario"(52)

Por el mismo texto, es claro, si sabemos leer entre líneas, que Heráclito se creía poseedor de una gran verdad, con conciencia de que debía propagarla: el conocimiento de la razón, común a cosas y a hombres, pero que estos no llegaban a conocer por haberse creado cada uno de ellos una propia verdad particular y engañosa:

Por lo tanto es necesario seguir lo común; pero aunque la razón(lógoy) es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.(53)

Esa verdad, de la que Heráclito se convierte en paladín, no llega a los hombres, cegados por sus propias posturas y criterios, pero por lo mismo alejados de la observación y de su inteligencia. Estas, en efecto, bastan para reconocerla, como nos dice en el fragmento 55. No obstante,

malos testigos son los ojos y los oídos para aquellos hombres que tienen almas bárbaras.
(54)

Frente a la razón, consistente en primer lugar en lo expresado por Heráclito, "idéntica además con una razón completamente distinta, que es eterna y conforme a la cual suceden todas las cosas", "se hallan los hombres. No captan esta razón, a pesar de que tendrían que vivir según ella. Y, puesto que ella es el sentido de todo, no tienen más remedio que obrar siempre inconscientemente de acuerdo con ella y tropezar siempre con ella. Pero no se dan cuenta, a pesar de que en principio debieran conocerla y a pesar de que podrían ya estar suficientemente enterados, al haber sido ingtruidos por Heráclito."(55)

Sólo desde la azotea de la razón se entiende que la aparente pluralidad y discreción de las cosas están formando una unidad complejamente coherente. Así nos lo manifiesta Heráclito:

Quando se escucha no a mí sino a la razón (lógoy) es sabio convenir en que todas las cosas son una.(56)

Ciertamente, junto a la identidad propia de todas las cosas está su constante cambio. "Pero a través de esta transformación existe la unidad que hace del mundo cambiante algo más que un proceso al azar: la propia razón, capaz de captar esta unidad, es la moneda común con la que todas las cosas se cambian unas por otras. Esta razón, o Logos, que según la sorprendente expresión de Heráclito "gufa todas las cosas a través de todas las cosas" es la medida o la ley por la que se rige el flujo. El flujo se encuentra, pues, ordenado y, en virtud de este orden, puede llegar a entenderse; el mundo es inteligible por estar de acuerdo con la ley, y la razón capaz de conocer el mundo de manera inteligible o racional es la misma razón que constituye esta inteligibilidad. El conocer y lo conocido son, pues, semejantes y, cuando yo hablo verazmente, mis palabras no hacen sino dar cuenta de la razón interna, escondida, el Logos, que es la mismísima naturaleza del propio mundo, del mismo modo que lo es de mi conocimiento del mundo."(57)

Concluamos regresando a la primera de las metáforas que citamos, la del fuego. Nos aparecía allí como la forma modélica del cosmos. Un universo en el que todo fluye, en el que todo cambia; mas no de cualquier modo. Hay un orden, una razón, un lógos, que dirige y explica tales cambios. Fácilmente podemos compararlo con el fuego, el cual se nos muestra como lo inestable y como lo permanente a la vez, o, para hablar con más precisión, como lo inestable en lo permanente. Es por esto por lo que Heráclito pudo llegar a escribir:

Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro.(58)

Líneas que, junto a la introducción de Hipólito al fragmento 50, "Heráclito dice que el todo es... razón eterna", permiten establecer la comparación entre el fuego y el lógos. No son desafortunadas, por consiguiente, las varias secuencias de la obra de Kirk y Raven en las que se apunta a la

coextensión del fuego y del lógos. Pues, si reparamos en que los pensadores presocráticos no distinguían por completo la ordenación, como disposición inconcreta e inmaterial, de lo ordenado, como realidad concreta y material, sino que el modo de existencia de éste era aplicado indiscriminadamente a aquélla, no es extraño "que todo fuego (incluso en su forma más baja y mundana, debido a la regularidad con que absorbe el combustible y emite el humo, a la vez que mantiene una cierta estabilidad entre ellos, personifica, de un modo claro, la regla de la medida en el cambio inherente al proceso del mundo, del que el Logos es una expresión"(59)

Esto es lo que nos permite afirmar que el kosmos es un mundo lleno de cosas en perfecto orden, aunque su elemento constitutivo primario, el fuego, se muestre como cambiante; porque el lógos es la inteligencia y la ley que las dirige y gobierna a cada una en particular y a todas en conjunto. Es también lo que hace que el universo siempre-fluyente pueda ser entendido por la razón humana, participe del fuego cósmico y del lógos común y eterno. Una y otra cosa son las que han permitido escribir lo siguiente: "Este mundo del hombre griego es inteligible. Se puede comprender; y esta comprensión consiste en ver o contemplar esa realidad y decir lo que es: teoría, logos y ser son los tres términos decisivos del pensamiento helénico y se fundan en esa actitud primaria ante el mundo. La consecuencia de ello es que el mundo aparece como algo ordenado y sometido a ley: ésta es la noción de cosmos. La razón se inserta en ese orden legal del mundo, que se puede gobernar y dirigir"(60).

El sentido general de la afirmación de Julián Marías no pierde un ápice de veracidad, más bien gana en precisión, si se aplica a Heráclito, a quien con todo rigor se le puede llamar el apóstol del lógos. Un lógos que permite mirar el mundo, entenderlo como universo ordenado y hablar acerca de él.

P l a t ó n

El siguiente hito de este recorrido, aún dentro del mundo griego, corresponde a un discípulo indirecto de Heráclito, el ateniense Platón, a quien llegó la doctrina del pensador de Efeso por la enseñanza de uno de sus primeros maestros, Cratilo, según nos relata Aristóteles(61). Por aquél debió conocer el de Atenas que "Heráclito, por su parte, insistía en la mutabilidad de las cosas; decía que todo se encuentra en estado de flujo (el famoso πάντα ῥεῖ, "todo fluye"), si bien insistía también en un Logos, norma o proporción dentro de estos cambios, y atribuía al fuego cierto tipo de realidad superior."(62)

De aquí que encontremos en Platón el lógos bajo la significación de "ley", "principio", "norma", "razón soberana". Valga como ilustración un texto, en el que, junto a un episodio histórico, se alude a la soberanía de la razón:

Entonces es cosa resuelta dividir lo más deprisa posible el arte de hacer imágenes, y una vez que hemos descendido a ella, si el sofista nos espera dándonos la cara, hemos de apresarle según las órdenes que tenemos de la regia razón(lógos), y al entregárselo a ella, denunciaremos nuestra caza.(63)

También al de Estagira debemos la noticia de que Platón debe casi todo a los pitagóricos en lo que concierne a su doctrina de los números y de las ideas(64). La afirmación, a nuestro entender exagerada si ha de aceptarse tal cual, pone en evidencia, sin embargo, las vetas pitagóricas del discípulo de Sócrates, posiblemente incrustadas en su pensamiento a raíz de su primer viaje a Sicilia, en donde conoció al célebre Arquitas. En contacto con el pitagorismo, Platón unió a su grande idealidad una inclinación más positiva hacia la ciencia, por cuanto la orientación filosófica que se asocia a aquel nombre era "la insistencia en que la realidad esencial de las cosas no se encuentra en sus componentes materiales, sino en su Logos, es decir, en la relación o proporción matemática de las diferen-

tes mezclas; de donde afirmaban que las cosas son números o como números." (65)

Por este segundo afluente del pensamiento platónico vamos a encontrar multitud de ocasiones en las que el valor de lógos sea el de "proporción". Bástenos para comprobarlo uno de estos párrafos:

En cuanto a la otra tierra, constituida como lo está, todo lo que en ella nace está en proporción(lógon), árboles, flores y frutos. E igualmente, por su parte, sus montañas; las piedras son, en la misma proporción(lógon), más bellas en tersura, diafanidad y color. (66)

Ahora bien, no son estos los únicos significados que Platón otorga a lógos. Hay en él muchos matices, sin tematización alguna y sin que ninguno de ellos tenga un uso predominante.

Hay un diálogo en el que Platón parece va a tematizar el lógos. Ciertamente, en el Teeteto, al ocuparse de la definición de la ciencia, la tercera de estas definiciones nos la presenta como "la opinión verdadera acompañada de razón(lógos)" (67). Tres son las connotaciones que Platón va a referirnos del término "razón":

La primera sería: hacer conocer claramente el propio pensamiento mediante una expresión vocal, con sustantivos y verbos; y como un reflejo en un espejo o en el agua, modelar su opinión en la corriente vocálica. (68)

Respecto a la segunda acepción, el personaje central del diálogo expone el significado de "razón" como la enumeración de partes elementales, en los siguientes términos:

Sin embargo, no reprochemos a la ligera, como si no hubiera dicho nada, a quien nos ha dado de la ciencia la definición que ahora examinamos. Tal vez, no es esto lo que quiso decir, sino más bien poder explicar, a quien se lo pidiese, lo que es una cosa mediante la enumeración de sus elementos. (69)

Lo que líneas después ejemplificará del siguiente modo:

De la misma manera, podemos tener una recta opinión acerca del carro, pero solamente quien pueda recorrer la esencia del carro yendo a través de sus cien piezas, habrá añadido la razón(lógon) a la opinión verdadera y habrá sustituido a su estado de simple opinión, la técnica y la ciencia que concierne a la esencia del carro, gracias a un recorrido de todos los elementos por completo.(70)

En este momento, el significado de razón equivale al de catálogo de elementos. Así lo reafirma Platón cuando niega que los elementos no conceden a la opinión correcta el nivel de conocimiento:

Además de la opinión correcta tendrá, no obstante, una razón(lógon). Pues, al escribir poseía el catálogo de los elementos, en el que, por un común acuerdo, hemos hecho consistir la razón(lógon). (71)

La última de las variantes de la definición que nos ocupa se presenta en boca de Sócrates como sigue:

si captas la diferencia que distingue a un objeto de los demás, entonces, como dicen algunos, has dado razón(lógon) de ella; en cambio, si no alcanzas más que un carácter común a otras cosas, la razón(lógos) será de los objetos sobre los que se extiende esta comunidad.(72)

Por lo que

la mencionada razón(lógos) era la explicación de tu diferencia.(73)

Con respecto a estos últimos textos Cornford escribía: "Sócrates sugiere ahora el tercer significado posible de lógos: "ser capaz de establecer algún rasgo por el cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás". ¿Transformará este agregado la opinión verdadera en conocimiento? Lógos significará ahora la "razón" de una cosa, razón dada por una descripción que sirve para distinguir de las demás aquella cosa que deseamos indi

car."(74)

El auténtico conocimiento, algo que supere el nivel de la opinión, no se consigue por la superposición de un lógos, como se colige de las líneas finales del Teeteto(75). Pero, del mismo modo, tampoco cuanto antecede ha perfilado positivamente y con precisión lo que haya de entenderse por "razón". Un admirable estudioso de Platón ha escrito al respecto que "la teoría que define la ciencia por la opinión verdadera acompañada de razón ha olvidado decirnos lo que entiende exactamente por esta palabra "razón". 1º Esta razón no puede ser evidentemente la simple expresión vocal. Todos aquellos que pueden hablar pueden ofrecer la expresión de su recta opinión. Si esta expresión puramente vocal es razón, si la unión de esta razón a la opinión recta la hace ciencia, la recta opinión no será separable nunca más de la ciencia. 2º Esta razón no puede ser el recorrido completo, la enumeración exacta de los elementos; pues el niño que escribe correctamente un nombre no conoce todas las letras que lo componen sino por recta opinión y no tiene todavía la ciencia. 3º Esta razón no puede ser la diferencia característica. La opinión no puede ser recta más que i condición de girar ya en torno a esta diferencia característica: la nueva razón que se añade no será entonces más que un doble inútil. Si, pidiendo que la razón se añada a la recta opinión, se requiere que esta razón no sea opinión, si no conocimiento, es definir la ciencia por la recta opinión más la ciencia de la diferencia. Se encierra así lo definido en el definitor."(76)

Con ser varios los valores de lógos que hasta aquí hemos visto, no son los únicos con los que el lector de Platón se tropieza. La complejidad de que A. Von nos hablaba al enfrentarse al término ratio(77), tiene un fiel reflejo en Platón cuando se trata de precisar la significación de lógos. No vamos a detenernos en cada uno de esos significados con minuciosidad por temor a extendernos indebidamente, dada la multiplicidad semántica y las no pocas reflexiones filológicas que en bastantes casos precisaríamos hacer. Bastará apuntar diversos sentidos de lógos, indicando a la vez

lugares de la obra platónica en los que con tales acepciones aparezca.

A poco que nos fijemos en los textos de Platón salta a la vista una doble referencia del término lógos. Quiere ello decir que su plurivalencia significativa puede reducirse a una duplicidad de sentido, precisamente en la que Brunschvicg veía la dificultad de la definición: "por esta circunstancia de que los Griegos se servían del mismo término, Logos, para designar lo que se concebía dentro y lo que se profería al exterior, el pensamiento y la palabra"(78). En efecto, dos son los significados fundamentales bajo los que se pueden incluir los distintos valores que lógos reviste dentro de la terminología platónica: "palabra" y "razón".

Así, corresponderían al primero de esos epígrafes acepciones tales como las de "discurso", en Rep. V, 473 e 7; en Theait. 143 c 1; "argumento"; "discusión", en Rep. II, 357 a 1; "teoría", en Apol. 26 d 8; "definición", en Legg. X, 895 e 3; "tradición", en Phil. 18 b 7. Mientras serían propias del segundo las de "razonamiento", en Phaed. 61 b 4; "principio", en Epist. II, 310 c 6; "prueba", en Phaed. 95 d 7; "criterio justo", en Polit. 310 c 4; "concepto exacto", en Phaed. 73 a 8; "razón", en Rep. III, 402 a 2; "proporción", en Rep. I, 353 d 1; "cuenta" y algunas locuciones a ella asociadas como "dar cuenta", en Legg. VI, 774 b 3; "justificar", en Prot. 338 d 4; "tener en cuenta", en Rep. VIII, 544 a 4; "considerar", en Rep. VIII, 550 a 4; "pedir" cuentas", en Soph. 246 c 8.

Permítansenos un par de consideraciones sobre dos de estos significados, de importancia no sólo en la filosofía de Platón, sino también en el pensamiento griego en su conjunto. Son estos los de "razonamiento" y "definición".

La complejidad que se abre ante nosotros cuando queremos precisar el semantema lógos no debía presentarse a los griegos, ya que, primariamente, ellos lo utilizaban para designar aquello que hacían con sus convécinos en plena calle, cuando platicaban. Y es que la más clara asociación de la razón "es con el razonamiento; y quizá más que cualquier otro pueblo, los

Griegos se deleitaban con el razonamiento... Les gustaba reunirse en la plaza del mercado o en el pórtico del templo y, por la mera alegría del to ma y daca, discutir infatigablemente sobre política y moral, filosofía y religión y aficiones. Los jóvenes Atenienses seguían el juego del argumento como muchos de nosotros jugaríamos al ajedrez. William Minto pensaba que los diálogos Platónicos incluso eran una prolongación de un popular juego de pregunta y respuesta jugado por la pequeña aristocracia Ateniense, y que la formidable lógica de Aristóteles era un a modo de pretendido whist de Hoyle, que dejó las reglas y la estrategia de aquel juego. Estas son probablemente exageraciones, pero en su énfasis sobre el placer Ateniense en el libre juego de la inteligencia, insinúan la verdad."(79)

En cuanto a la definición, Platón aunaba un interés compartido por el pueblo griego y la enseñanza de su maestro, ya que "los Griegos estaban confiados en que si se buscaba asiduamente esta esencia de una figura, se la podría encontrar y ponerla en una definición. Y lo que es más importante, creían que lo que podía hacerse así con las figuras geométricas podía hacerse también con todo. Las brillantes exposiciones intelectuales que se encuentran en los diálogos de Platón están dedicadas en su mayor amplitud al intento de las definiciones, es decir a exposiciones de la esencia de muchos objetos principales de interés humano, de la justicia en la República, del alma en el Fedón, del valor en el Laques, del sofista en el diálogo de ese nombre. Cuando decimos cualquier cosa sobre el hombre, los guijeros o el estado, sugería Sócrates, estamos usando universales; estamos adscribiendo un carácter a una clase en virtud de su pertenencia a, o consecuencia de, un núcleo de cualidades esenciales a aquella clase; y se ocupó continuamente de hacer ver que era absurdo el hablar tan lleno de confianza como nosotros hacemos cuando literalmente no tenemos la menor idea. El primer paso, insistía, si vamos a hablar sensatamente sobre el valor, era tener claro lo que queremos decir con valor. Propuso y practicó eficazmente un método para lograr tales claridades. Su principal contribución,

dice Aristóteles, fue la "inducción y las definiciones generales", o para decirlo más brevemente todavía, la definición inductiva."(80)

La definición, y en ello coincidían Sócrates, Platón y Aristóteles, es la exposición más clara de la esencia de las cosas. Pero captar su esencia era aprehender su forma. En la definición se recoge lo más granado de nuestra experiencia, una vez que de entre nuestras variadas situaciones experienciales nos quedamos con lo esencial de ellas, con su forma. En ella queda acrisolada la primitiva idea oscura y los casos particulares. Porque nuestra "más primaria forma de experiencia mental es ciego impulso hacia una forma de experiencia, es decir, un impulso hacia una forma para la realización."(81) De aquí que sean precisas "formas de determinaciones respecto a su desconexión de cualquier experiencia física particular, pero con evaluación abstracta de lo que pueden contribuir a tal experiencia."(82) Whitehead cree poder afirmar que "estas formas de determinaciones son las formas Platónicas, las ideas Platónicas, los universales medievales."(83)

Precisamente porque los griegos tuvieron la idea de forma fueron capaces de concebir esa razón que se nos presenta "como una radiografía que penetra a través de la superficie carnosa de las cosas hasta el esqueleto interno, que ve lo abstracto en lo concreto, lo universal en lo particular —una intuición, además, que se ha librado tanto de las fuerzas internas de la simpatía y de la antipatía como para ser influida solamente por la lógica de la cuestión. Sus objetos pueden parecernos remotos porque no son visibles a los ojos de los sentidos; su disposición natural parece austera y quizás un poco inhumana porque exige aquella severa imparcialidad que descarta el sentimiento y el deseo."(84)

La sola consideración de la enumeración de significados de lógos que precede nos da idea de la problemática complejidad con que el mencionado término se presentaba en el pensamiento occidental a partir de Platón. La riqueza semántica que la acumulación de estos sentidos significa tiene por contrapartida cierta ambigüedad conceptual y funcional. Una y otra cosas

que se incorporarán a la palabra "razón" y que no perderá en los sistemas filosóficos y autores que van a seguir.

Aristóteles

Junto a Platón y a su maestro Sócrates, es un discípulo de aquél, el estagirita Aristóteles, el tercero de los grandes pensadores de la filosofía ateniense. Mucho ha sido lo que se ha escrito sobre la fidelidad y continuidad, o sobre la discrepancia y ruptura, entre discípulo y maestro(85). Tal vez, haya acertado Jacques Chevalier al referirse a Aristóteles como "discípulo, adversario y heredero de Platón"(86), con lo que hace justicia a la influencia platónica tanto como a la originalidad aristotélica.

Sin embargo, no es sólo con Platón con quien su más eminente alumno dialoga. Todos conocemos cómo gusta a Aristóteles hacer historia de las opiniones mantenidas por sus predecesores: el texto más significativo en este sentido lo constituye el libro I de la Metafísica, capítulos 3 - 10. Pero no es el único: ya en el 1º libro de su diálogo Acerca de la Filosofía ofrecía el desarrollo histórico de las doctrinas filosóficas, a partir de la filosofía oriental. Del mismo modo, en el libro I de la Física, capítulos del 2 al 5, se ocupará de lo que habían pensado los antiguos respecto a los principios; y, asimismo en los capítulos 2 - 5 del tratado Acerca del Alma, recogerá y criticará las distintas teorías de sus predecesores sobre el alma. Tiene razón Jaeger cuando, al inicio de su obra sobre la evolución del pensamiento del Estagirita, escribe: "Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela."(87) Queda dicho, pues, que en su ánimo estaba, al traer a colación tales referencias, el hacer ver que sus planteamientos contaban con antecedentes, pero que los problemas tratados

habían sido resueltos erróneamente, se hallaban dispersos y precisaban reformulación y sistematización(88). Por ello, "Aristóteles marca el apogeo de la filosofía en Grecia. Integra en una vasta síntesis todas las corrientes de pensamiento que se produjeron antes que el suyo, dando para siempre el modelo de la verdadera investigación filosófica."(89)

Ahora bien, el contacto con unas y otras de las teorías que recorrió debió dejar huella en su sistema. La cuestión de que nos venimos ocupando, los valores de lógos, no va a ser excepción a la afirmación que acabamos de hacer. En efecto, en Aristóteles aparece toda la gama de usos empleados desde los Presocráticos a Platón, sin que haya realizado sistematización alguna del mismo.

Así, por ejemplo, al exponer la teoría pitagórica de la armonía de las esferas, lógos tendrá el valor de "razón matemática" o "proporción":

Así pues, partiendo de estas cosas y suponiendo también que las velocidades poseen, en razón de las distancias, las proporciones (lógoys) de las armonías, dicen que es armonioso el sonido producido por el movimiento de rotación de los astros.(90)

Significación que Aristóteles va a hacer suya, como se pone de manifiesto en las citas que siguen: En la primera, acude al término lógos para definir lo "justo", explicitándonos al mismo tiempo lo que entiende por "proporción":

Así, lo justo es, de alguna manera, una analogía. Pues esta analogía caracteriza no sólo al número considerado como unidad, sino también al número considerado absolutamente; ya que la analogía es la igualdad de las proporciones(lógon) entre ciertos términos en número de cuatro al menos.(91)

La segunda nos habla de la necesidad de una proporción para la formación de seres compuestos, iniciando así su negación a la teoría de que el alma esté constituida por elementos:

Supongamos entonces que los elementos de don

de procede cada una de estas cosas, sean conocidos y percibidos por el alma; pero, ¿cómo podrá el alma conocer o percibir el compuesto, por ejemplo lo que es dios, el hombre, la carne o el hueso? La misma cuestión se plantea para no importa qué compuestos; pues no es cualquier estado de los elementos el que constituye cada uno de los compuestos, sino una proporción(lógos) y una composición definida...

De nada sirve, por consiguiente, la presencia de los elementos en el alma, si no lo están las proporciones(lógoi) y la composición.(92)

Por consiguiente, no basta la mera acumulación de los objetos para que estos sean y puedan ser conocidos; es preciso que se den según alguna proporción o, dicho de otro modo, conforme a cierto orden que vendrá dado por una razón matemática, tal como expresa el propio Aristóteles, cuando, al ocuparse de la definición de la anterioridad y de la posteridad, nos dice:

Otras cosas son anteriores según un orden dado (y éstas son las que, en relación a algo determinado, distan según cierta razón(lógon); por ejemplo, el danzante que está más cerca del corifeo es anterior al que figura en tercera fila, y la penúltima cuerda de la lira es anterior a la última; pues allí el principio es el corifeo, y aquí, la cuerda media). (93)

Es posible, pues, encontrar en Aristóteles una significación de lógos muy parecida a la que vimos en Heráclito: el aparente caos que provoca el continuo fluir de las cosas desaparece si se capta el lógos, el orden o la razón que subyace a todas ellas. Repárese que "entre los sentidos de los términos Griego y Latino de razón, λόγος y ratio, uno común era relación u orden. Ahora bien, el orden y las relaciones de las cosas no son vistas u oídas, aunque sean el sonido y el color. No son percibidos en absoluto, si no aprehendidos de un modo diferente por lo que se llama la inteligencia." (94)

La naturaleza, por consiguiente, una vez captado ese orden, es inteligible porque posee lógos.

En Aristóteles también es necesario captar lo que está encerrado en la materia para que el conocimiento tenga lugar. El texto en el que el Estagirita lo afirma es de sobra conocido:

En relación con todos los sentidos en general es preciso entender que el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia del mismo modo que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro.(95)

Y aunque al principio del proceso cognoscitivo se da una semejanza entre el objeto sensible y la facultad, por estar aquél en acto y ésta en potencia(96), "a partir de esta situación de enfrentamiento, empieza un proceso, que no es en esencia, sino un proceso asimilador, en virtud del cual, mediante la recepción de la forma sensible sin la materia, la facultad se hace semejante a su objeto. La pasión que es el conocimiento se da en tanto que hay semejanza -pues lo semejante no podría sufrir bajo la acción de lo semejante-, pero una vez que la pasión se ha realizado, ambos elementos quedan siendo semejantes."(97)

La realidad, dijimos, es inteligible si se conoce el lógos subyacente a ella. Con Aristóteles hemos de decir que las cosas se nos hacen inteligibles si conocemos su forma, su eidos. Es la forma lo que la razón capta; no en valde se ha llegado a afirmar que los griegos alcanzaron el concepto de razón que domina la cultura occidental porque "en la mente Griega estaba la concepción de forma."(98) Concepción ya presente en Pitágoras, pero de forma embrionaria para lo que con el tiempo llegaría a ser: "Pero la forma, como se presentaba a Pitágoras, era todavía una noción primitiva comparada a lo que llegó a ser para sus sucesores Griegos. Para comprender lo que la razón significaba para unos y otros, o sucesivamente para sus propios sucesores, debemos ver más exactamente lo que esta noción envuelva. La primera idea vaga de forma como estructura común parece haberse parcela

do, según la contemplaban, en cuatro sub-ideas, las de (1) esencia, (2) fin, (3) ley y (4) sistema."(99)

El propio Aristóteles llegó a identificar lógos y éidos, según aparece en algunos momentos de su obra. Así, al negar que el número sea causa alguna de las cosas, nos dirá:

Así pues, el número, ya sea el número en general, ya el compuesto de unidades, no es ni causa eficiente, ni materia ni concepto(lógos) y forma(éidos) de las cosas; tampoco puede ser considerado como causa final.(100)

Y, hablando de las causas de la generación, afirma:

Pero siendo la causa del movimiento inicial, por su naturaleza, mejor y más divina, puesto que en ella se encuentra la razón(lógos) y la forma(éidos) de la materia, vale más que lo mejor se separe de lo menos bueno.
(101)

Será, sin embargo, en la Física donde con más claridad va a expresar esta identidad, por cuanto el lógos va a asimilar la significación hasta ahora propia del éidos, la de "forma". Se ocupaba Aristóteles, en ese momento, de la generación o producción. Una vez expuestos los principios de la misma, se detiene a aclarar que

la materia es por consiguiente uno de los principios, aunque no el único, ni la clase de existencia del individuo particular; otro es el que corresponde a la forma(lógos); otro, al contrario de ésta, la privación.
(102)

La forma, en cuanto principio de las cosas y del conocimiento de las mismas, es lo que las hace inteligibles: es el lógos escondido que es preciso descubrir para entender la realidad. Es su con-formación lo que permite que la facultad cognoscitiva entre en contacto con el objeto, conociéndolo. Es el orden racional en el que los elementos se encuentran dispuestos, en los objetos compuestos, lo que nos va a permitir su inteligibilidad.

Por eso también en Aristóteles vamos a encontrar la afirmación de que la realidad tiene un aspecto inteligible en aquellas cosas cuyo principio ordenador es la misma naturaleza. El pasaje a que aludimos corresponde a la física:

Pero, según nosotros, no hay nada desordenado en las cosas que son por naturaleza y con formas a la naturaleza; pues, la naturaleza es, en todas las cosas, causa de orden. Ahora bien, el infinito no tiene ninguna proporción(lógon) con el infinito, y todo orden es proporción(lógos). (103)

Si podemos llegar a conocer las cosas y la realidad puede llegar a ser entendida por nosotros, consecuentemente también podremos hablar acerca de ella, bien haciendo corresponder a cada una de esas cosas un nombre, una palabra; bien tratando acerca de la realidad por medio de un conjunto de palabras ordenadas, un discurso. De aquí los valores de "hablar", en Metafísica IV, 5, 1009 a 20-22; "palabra", en Acerca de los argumentos sofísticos 7, 169 a 40, y "discurso", en Retórica I, 3, 1358 a 37 - 1358 b 2, que Aristóteles concede a lógos.

Del mismo modo, Aristóteles utilizará el término lógos para referirse al intercambio de palabras que varios hablantes realizan o cuando uno de ellos trata de demostrar algo racionalmente, cobrando así la significación de "diálogo", en Metafísica III, 4, 999 a 24-26, y de "razonamiento", en Metafísica XI, 6, 1063 b 8-12.

Sin embargo, dentro de este elenco de sentidos de lógos, relacionados con aquel otro de "decir" tan general y complejo, como vimos en su momento, el más propio dentro de la obra aristotélica es el de "definición". La amplia atención que el de Estagira dedicó al estudio de la definición es buena muestra de la huella impresa en él por la filosofía socrático-platónica durante sus años de formación en la Academia, en la que hubo de tener noticia de que fue Sócrates "el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones" (104).

En opinión de nuestro autor,

una definición es una fórmula(lógos) que expresa lo esencial de la esencia de un sujeto (105).

Por consiguiente,

el que hace una definición, efectivamente, debe, en primer lugar, situar el objeto en su género, y debe luego añadirle sus diferencias, pues habitualmente se supone que, de todos los elementos de la definición, el género es el distintivo principal de la esencia de lo que se define.(106)

La definición es, pues, la expresión más acabada por la que se habla de las cosas, ya que su contenido encierra la esencia de las mismas. Por ello, Aristóteles puede llegar a afirmar que

sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado(lógos) es una definición.(107)

Y como el lugar propio y primero en que se da la esencia es en la sustancia(108), Aristóteles podrá concluir que sólo la sustancia es definible. El texto en el que se recoge este aserto es un poco largo, pero por constituir el resultado de sus investigaciones al respecto vamos a transcribirlo:

Está claro, por consiguiente, que sólo hay definición de la sustancia. Pues si la hubiera también de las demás categorías, necesariamente sería por adición; por ejemplo, la de la cualidad y la de lo impar, pues no se aplica sin el número, ni lo femenino sin el animal (y, al decir "por adición", me refiero a las cosas en que ocurre decir dos veces lo mismo, como en éstas). Y, si esto es verdad, tampoco habrá definición de las cosas que implican dualidad, por ejemplo del número impar; pero no nos damos cuenta porque los enunciados(lógoi) no se hacen con exactitud. Y, si también de estas cosas hay definición, o bien es de otro modo, o bien, como hemos indicado, habrá que decir que definición y esencia tienen varias acepciones, de suerte que, en un sentido, no habrá defini-

ción de nada ni nada tendrá esencia excepto las sustancias, pero, en otro sentido, sí. Queda, pues, claro que la definición es el enunciado(lógos) de la esencia y que la esencia pertenece a las sustancias, o exclusivamente o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación.(109)

Esta definición de la esencia no es otra cosa que la causa formal:

Existen, en efecto, cuatro causas fundamentales: aquella en vista de lo que, considerada como el fin; y la definición(lógos) de la esencia. Estas dos causas deben ser consideradas como no formando más que una. La tercera y la cuarta son la materia y aquello a partir de lo cual se realiza el movimiento.(110)

Si es cierto que la definición es la manera más adecuada de hablar de las cosas, también lo es que constituye la más apropiada forma de conocimiento, porque "la definición no ha de incluir las partes materiales del compuesto (tal sería el caso de una definición del hombre que enumerara sus miembros, tejidos y órganos), sino solamente las partes de la forma específica, las partes de aquello que Aristóteles denomina eidos (Met., VII, 10, 1035 a 15)."(111) Un pasaje del tratado Acerca del Alma no deja lugar a dudas:

el físico y el dialéctico definirían cada una de estas afecciones de diferente manera, ... El uno daría cuenta de la materia, el otro, de la forma(eidos) y de la definición(lógon). Pues la definición(lógos) es la forma(eidos) de cada cosa.(112)

Muchas otras son las consideraciones de Aristóteles acerca de la definición(113). Con ser una acepción importante de lógos en la obra del Estagirita, no es la última a la que nos podemos referir.

Nos resta otra, a la que se refiere Locke cuando dice que Dios confió a Aristóteles el hacer al hombre racional(114). Claramente, el filósofo inglés está pensando en la consabida sentencia aristotélica de que "el hom-

bre es el único animal que tiene lógos."(115) Más tarde veremos qué quiere decir Aristóteles con esta afirmación; a primera vista, sin embargo, parece lógico concluir que si la realidad puede ser expresada en palabras, puede ser delimitada por medio de una definición, y puede demostrarse algo acerca de ella con un razonamiento, es porque en el hombre, agente de palabras, definiciones y razonamientos, existe una capacidad que le permite hablar, definir y razonar. De aquí que lógos pueda también significar "facultad racional". Aristóteles así lo utiliza en algún momento. Por ejemplo, tratando acerca de las virtudes intelectuales, escribirá:

En todas las formas de comportarse que hemos indicado, como en las restantes, existe una meta en la que el hombre dotado de razón(lógon) fija su mirada para tensar y relajar su esfuerzo; y hay una definición de estos estados intermedios situados, repetimos, entre el exceso y el defecto, y conformes a la recta razón(lógon). (116)

Y esta razón aparece como facultad de orden superior, según se expone en textos como el siguiente:

Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo: de aquello participan todos los animales, de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir —en el que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud, siendo el inteligir con rectitud la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud lo contrario de ellas— es lo mismo que percibir sensiblemente; pues la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser falso y no se da en ningún animal que no esté dotado también de razón(lógos). (117)

En apoyo de esta interpretación está la expresión aristotélica de la parte "del alma que tiene lógos"(118), o su caracterización del lógos como parte del alma:

Pero el problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido se debe hablar de partes del alma y cuántas son. Pues en cierto modo parecen innumerables, y no pueden reducirse, según las enumeraciones de algunos, a la racional(logistikón), pulsional y apetitiva, o bien, según otros, la racional(lógon) y la irracional(alogon)... en efecto, la volición se origina en la parte racional(logistikón), así como el apetito y los impulsos en la irracional(alogon); luego, si el alma es tripartita, en cada parte tendrá lugar el deseo.(119)

Sin embargo, la cuestión no es tan clara como estos textos nos pueden hacer pensar. El Estagirita echa mano asimismo del término noýs para referirse a la razón(120), como la facultad superior del hombre, la que intelige:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma por la que el alma conoce y piensa, ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición(lógon), es preciso examinar cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien alguna otra cosa semejante. Por consiguiente, el intelecto(noýn), siendo impasible, ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto a lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto a lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla, como dice Anaxágoras, para dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto(noýs)

del alma, me refiero al intelecto(noÿn) con que el alma piensa y concibe, no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir.(121)

Aunque Aristóteles no hubiera señalado la afinidad que el entendimiento guarda con la percepción sensible(122), el texto que acabamos de leer es suficientemente expresivo de su analogía. Uno y otra tienen el mismo acceso a sus objetos propios: la intuición; aunque a distinto nivel: para uno, intelectual; para la otra, sensible. Así pues, si

a otros /animales/, finalmente, les corresponde además la facultad discursiva(dianoëtikón) y el intelecto(noÿs): tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que los haya (123);

y la parte intelectual se designa con el término noÿs, al que se atribuye un conocimiento original y fundante, el conocimiento de los primeros principios, parece consecuente hacer corresponder al lógos el proceso discursivo a partir de lo que aporta el noÿs. Dos textos más para confirmar lo que acabamos de decir. El primero, respecto al noÿs:

si de las tres facultades (hablo de la prudencia, la ciencia y la sabiduría) ninguna puede tener el conocimiento de los primeros principios, resta que sea el intelecto(noÿn) el que los puede alcanzar.(124)

El segundo, referido al lógos:

Todo enunciado(lógos) es definición o demostración: las demostraciones no sólo parten de un principio sino que de alguna manera encuentran su término en el silogismo o en la conclusión(125).

En este demostrar va a consistir precisamente la ciencia, el saber para Aristóteles. Con ello, "la demostración adquiere una forma especial: es el descubrimiento mediato de ideas; no es un simple logos, sino un silogismo, lo que en sentido más usual suele llamarse "una demostración"... Saber, entender, es entonces raciocinar, discurrir, argumentar. Algo es en

tendido en la medida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero; lo demás es incierto o anticientífico."(126)

Ahora bien, dentro del encuadre total del saber, la ciencia más elevada será aquella que sabe en cada momento cuál debe ser el fin al que han de tender nuestras acciones y establece la norma a seguir para la consecución del Bien, fin último de la vida práctica. Esta ciencia es la ética, y la "noción de forma como fin es la idea fundamental en la ética de Aristóteles. El hombre mismo es un ser medio-adulto, que intenta llegar a ser lo que todavía no es, y si vamos a buscar lo que es esencialmente, debemos proyectarnos hacia adelante a lo largo de la línea de su crecimiento y alcanzar la forma, en el sentido de meta o ideal, que está intentando realizar."(127) Y como esta "forma como fin está para prescribir la forma como ley o regla"(128), en ética lógos va a tener la significación de "norma" ordenadora de la vida moral. Cuando en la Gran Etica, Aristóteles se pregunta si será el licencioso o el incontinente el que tiene más posibilidades de curación, responde:

Las consideraciones siguientes parecen sugerir que no lo es el incontinente, sino el licencioso. Porque si a este último le hacemos conocer la norma de la razón(lógos) que le haga conocer que lo que hace es malo, fácilmente dejaría de hacerlo. Mientras que el incontinente posee esta norma(lógos), y a pesar de ello comete el mal(129).

Hasta aquí los valores que en el pensamiento del Estagirita revistió el lógos. Parece, pues, que sea éste el momento oportuno para interpretar la frase aristotélica que atribuyó al hombre la característica de ser "animal que posee lógos". Para ello vamos a limitarnos a recoger lo escrito por Blanshard, quien, al preguntarse lo que puede significar tal expresión, distingue cuatro aspectos, que no siempre se distinguen o explicitan convenientemente: El primero se refiere a que mientras el animal permanece sujeto a la percepción, el hombre ha logrado separar su pensamiento de los sen

tidos y consigue controlarlo como y cuando quiere; el segundo radica en la utilización del lenguaje, por el que el hombre consigue realizar abstracciones que para el animal constituyen obstáculos insuperables; y porque el hombre puede abstraer, puede inferir explícitamente, frente al animal que es incapaz, siendo ésta la tercera de las notas que los separan; finalmente, la falta de autoconciencia en los animales y su presencia en los hombres permite a estos contemplar su propia conducta y guiarse por un principio, lo que en los animales es desconocido. "Cuando decimos que el hombre es un animal racional, concluye Blanshard, entonces, parece que suponemos que puede disponer de ideas independientemente de los sentidos, que puede abstraer, que puede inferir explícitamente, y que puede asistir a un juicio sobre sí mismo. El más superior de los animales no puede hacer ninguna de esas cosas. El hombre más estúpido, a excepción de un caso patológico, puede en alguna medida hacerlas todas."(130)

Como ya se ha escrito en otro lugar, "la filosofía de Aristóteles representa el último florecimiento del pensamiento griego en su ambiente natural, la ciudad-estado. Fue maestro de Alejandro, el hombre que destruyó definitivamente la compacta unidad en que todos podían participar activamente, y la sustituyó con la idea de un gran reino que comprendiese todo el mundo... El desamparo del hombre ante poderes exorbitantes produjo filosofías de tipo diferente. Trajo un individualismo intenso y un concepto de la filosofía no como ideal intelectual sino como refugio contra la impotencia y la desesperanza. Fue el quietismo de Epicuro o el fatalismo de la Stoa. Había muerto el antiguo espíritu griego de investigación libre y osada, y el orden de intereses que Aristóteles sustentaba fue invertido."(131)

Antes de pasar a la filosofía postaristotélica que aquí se enuncia, conviene recoger algunas observaciones hechas a lo que precede. Porque de esta gran primera secuencia del pensamiento occidental, en la que "Sócrates hizo posible la existencia de la filosofía"(132), Platón y Aristóteles han reconquistado "el saber racional y la política, asentándolos por vez

primera sobre la base firme de la reflexión sobre el logos de la vida."

(133)

Cómo ello fue posible queda preciosa y precisamente expuesto por Zubiri en las páginas que siguen a esas citas. En esencia viene a decirnos: Frente a Platón, para quien la conducta del hombre viene determinada por un saber hacer(tékhne) que le descubre el "qué"(ti) de las cosas, que no es otra cosa que el eidos, la Idea; Aristóteles se da cuenta de que el saber y el hacer son dos dimensiones de un fenómeno único: la tékhne. Por otra parte, mientras en Platón el ser es consistencia, en Aristóteles el ser es realidad, sustantividad, actualidad del eidos de las cosas.

Pero el hombre, además de hacer las cosas, sabiendo lo que hace, habla de ellas, sabiendo también lo que dice. Entonces las cosas no sólo son objetos que se usan, khremata, o que están en el universo, ónta, sino objetos que se expresan, legómena. Y lo que expresa lo que las cosas son es el logos. Pero de una misma cosa podemos decir muchas y una misma puede aplicarse a varias. Por ello Platón precisó que para expresar el "qué" de cada cosa había que ir recortando del "qué" más amplio una figura más limitada que no pertenezca sino exclusivamente a ella, dándonos así su eidos. "El "qué" de las cosas constituye así un mundo inteligible, un kosmos noetós, con estructura dialéctica. Por eso, la mente no puede parar en ninguna de sus notas sin verse llevada a las demás por la fuerza del ser y del no ser: necesita discurrir. Por esto es necesario y posible el saber racional de las cosas, y por esto es posible dialogar."(134)

Ahora bien, Aristóteles por ver el ser no como consistencia sino como subsistencia, el "qué" no es toda la realidad, sino el "qué" de ella; y el logos se referirá a la realidad desdoblándola en la cosa que es y lo que la cosa es. "El eidos, la forma de las cosas, es una unidad interna, una especie de foco central de cada cosa, que plasma su propia materia en una serie de propiedades cuyo cuadro externo es la figura de aquélla. Es una realidad originaria, que se despliega en las muchas propiedades. Por eso,

el éidos no es sólo la forma de las cosas, sino también su esencia. El logos toma por separado cada una de estas notas para unir las con la copla en una unidad derivada, que llamamos definición. Esta es la estructura de las cosas, en tanto que objeto del logos; y con la distinción entre el "es" del juicio y el "es" de las cosas, abre Aristóteles, frente a Platón, el campo autónomo de la Lógica."(135)

Con Aristóteles se inicia, pues, el estudio de la razón misma, del lógos. Por ello se ha podido escribir que "la Lógica no sólo procede, como toda ciencia, de acuerdo con la razón, sino que se refiere al acto mismo de ésta; de ahí su nombre de ciencia de la razón o del lógos"(136).

Y porque ello es posible, es factible asimismo la convivencia entre los hombres dentro de la polis. "Aristóteles y Platón han vuelto a encontrar la necesidad de la ciencia racional y de la política de su tiempo, momentáneamente puestas en suspenso por la reflexión socrática; una suspensión cuyo sentido ahora comprendemos claramente: era menester volver a apoyar el razonamiento y el diálogo en la sustancia de las cosas, próxima a desvanecerse en Atenas. La ironía socrática salvó así a la ciencia y a la política."(137)

Llegados aquí, tal vez convenga echar una mirada a la idea de razón desarrollada por el pensamiento griego. Y ello para destacar dos cosas: en primer lugar, la centralidad que en la cultura griega ocupa la razón como impronta a la que la cultura occidental no va ya a renunciar; en segundo lugar, la presencia, si bien germinalmente algunos, de los elementos que posteriormente diversos pensadores harán florecer. Dicho con palabras de un estudioso del tema, la amplitud con que se ha expuesto el tema de la razón en Grecia es debida "no sólo porque es una de las ideas dominantes en la cultura occidental, sino también porque contiene todos los elementos principales que más tarde los filósofos han encontrado en la razón. Whitehead ha señalado que el pensamiento occidental es una serie de notas a pie de página a Platón. Desde luego que ninguno de los grandes racionalistas

ha aceptado la idea Griega de razón enteramente. Con todo, directa o indirectamente, su racionalismo ha procedido en cada caso de ella. La filosofía de los Estoicos, la cual recomendaba encarecidamente que la vida buena está en conformidad con la razón inmanente en la naturaleza, procedía casi directamente de Platón, como hizo el neo-platonismo de Plotino. Es el racionalismo griego de nuevo, esta vez en su forma aristotélica, el que fue tomado en posesión por Tomás de Aquino y usado como el instrumento para sistematizar la creencia cristiana. La importancia del razonamiento de Aristóteles fue casi tan canónico como la Escritura en la Edad Media, y permaneció así hasta el siglo dieciséis. Incluso en pensadores tan notablemente originales como Descartes, Spinoza y Leibniz, es sorprendente encontrar cómo casi es una expansión o refinamiento de lo que Platón había sugerido unos dos mil años antes."(138)

Valga, pues, el juicio de Blanshard para cerrar este período histórico de la filosofía, haciendo notar, no obstante, su precipitada apreciación por la obra de Platón, cuyo pensamiento valoriza desmesuradamente en detrimento de filósofos posteriores, concretamente de los tres racionalistas citados.

I.4.2. La razón en el período de transición del mundo griego a la Patrística cristiana

Como apuntaba Guthrie, en líneas anteriormente citadas, con Aristóteles se pone punto final a una idea política, la de la ciudad-estado, ya que su discípulo Alejandro prefirió hacer caso omiso a la teoría de su maestro y preceptor y, llevado por su ambición de un reino que abarcara el orbe entero, transformaba a ritmo vertiginoso el mapa político, creando un vastísimo imperio y arrumbando definitivamente las estructuras político-administrativas griegas tradicionales. De este modo iniciaba y preparaba el terreno para una expansión sin paralelo de la cultura griega. Entre los días de su prematura muerte (323 a. de C., un año antes que la de Aristóteles

les) y el fin de la República romana (31 a. de C.), lo que históricamente se conoce como la Edad helenística, la civilización griega se extiende en dos direcciones: hacia el Oriente, primero, y después, a través del Mediterráneo occidental.

Y junto al cambio político vino aparejado el cambio intelectual: así, aunque a lo largo de esos tres siglos la filosofía siguió siendo una actividad predominantemente griega, pues el ímpetu y las ideas provenían sobre todo de Atenas, no es el platonismo ni el peripatetismo aristotélico quienes ocupan el lugar central en la escena filosófica, sino que fueron los estoicos, los epicúreos y los escépticos quienes trazaron las líneas esenciales de la filosofía en el mundo helenístico: La actividad filosófica dejó de ser una especulación desinteresada para convertirse en una búsqueda de seguridad para el individuo. En el caso concreto de los estoicos, "la "teoría" o búsqueda especulativa y desinteresada no es por consiguiente autónoma; su concepción teórica del universo debe estar de acuerdo con la sabiduría práctica"(139).

Precisamente es el estoicismo, de los tres movimientos citados, el más importante, sin duda alguna: "Es el centro de gravedad en la filosofía postaristotélica, y puede decirse que refleja o invade a las otras sectas, cuando no las obliga, por reacción, a definir su postura."(140)

Antes de los estoicos surgieron una serie de sectas (atomistas, académicos, peripatéticos, megarenses, cínicos, cirenaicos) y el escepticismo; tras ellos, los epicúreos, neopitagóricos, gnósticos, neoplatónicos. En medio de tal zigzag, "la gente griega comenzaba a sentirse incómoda: -¿Quiénes son -se decía- estos cosmopolitas prácticos y nacionalistas doctrinarios, que conviven con los demás sin querer mezclarse con ellos? Que reclaman un doble privilegio, de ciudadanía y extranjería? Que pretenden acercarse sin abdicar de sus estatutos personales? Que se muestran insusceptibles y hasta ofendidos ante nuestras prescripciones sagradas, a poco que contraríen sus hábitos? -Una nueva fuerza espiritual ha aparecido en el

mundo."(141) Es el judaísmo, base del futuro cristianismo, que da un nuevo rumbo al pensar y al obrar del hombre heredero de la tradición grecorromana. Nos ocuparemos en este capítulo del Lógos estoico y del Verbum cristiano.

Estoicismo

Histórica y culturalmente es el puente de unión entre griegos y latinos. Filosóficamente constituye el eje sobre el que va a producirse el giro antropológico consistente en hacer del hombre, en especial desde el punto de vista moral, el objeto central de toda reflexión; y el hombre entendido fundamentalmente como razón, como lógos, usurpando la atención prestada al hasta ahora más importante problema de la filosofía griega, el de la naturaleza, el de la physis. Para llevar a cabo esta revolución los estoicos se vieron obligados a echar una mirada al pensamiento que les precedió, por lo que pudieron entregarnos el bagaje intelectual de la historia griega habida hasta ese momento. Por ello, "lo más característico del estoicismo es que no es un origen, sino un resultado de toda una filosofía anterior, por una parte, y, por otra, de unas críticas circunstancias sociales. Teóricamente viene a ser la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega y por ello mismo comunes a todos los sistemas; es el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse. Tal comunidad no creemos que signifique eclecticismo, tal como suele entenderse...

El caso que nos importa es que el hecho de que el pensamiento estoico llevara consigo las ideas y conceptos que son el común denominador de la filosofía griega, pone de relieve que el estoico era no otra cosa que el hombre medio que al quedarse sin ideas religiosas suficientes para sustentar su vida, encontrándose en desnudez y desamparo, en duda y confusión, se vuelve hacia el riquísimo tesoro del saber filosófico, demandándole el conocimiento necesario para sostenerse en la vida, cada vez más cambiante

y complicada; algo así como el pan de cada día. El pan de cada día que es la moral, descendiendo a la vida prolija y humilde, desde el alto cielo del "logos".(142)

Y cuando el estoicismo volvió su mirada a la Antigüedad clásica para pedirle un modelo de vida, "la filosofía clásica contestó como mejor pudo a la demanda, dando una noción del hombre referida a lo que había sido el objeto fundamental de sus investigaciones: la naturaleza. La noción del hombre como naturaleza, como algo embebido en el cambio constante de la naturaleza, en el devenir incesante de su movimiento. No otra cosa que naturaleza era el hombre. Análogo a ella, es decir, cambio y ley. Su ser planteaba el mismo problema que el de la naturaleza: encontrar la unidad bajo la heterogeneidad aparente.

Mas por muy análogo a la naturaleza que sea el hombre, por más que los componentes de su cuerpo sean los elementos, resulta que los componentes inmediatos, aquellos en cuya alteración se siente naufragar, no son los elementos cósmicos, sino algo más cercano a sí mismo: las pasiones. Del vaivén de sus pasiones era de lo que se tenía que salvar, y dentro de su heterogeneidad dolorosa era donde tenía que encontrar y fundar su unidad, que vale tanto como decir su ser."(143)

Hasta aquí la problemática que envuelve e impulsa la reflexión estoica. En su planteamiento nos han aparecido los "dos conceptos fundamentales del estoicismo: logos(razón) y physis(naturaleza). Es porque la naturaleza como un todo está informada por la razón, que el estoicismo trata de unificar todos los aspectos de la filosofía. La filosofía estoica, podemos decir, está proyectada para lograr una completa correspondencia entre el lenguaje y la conducta por una parte, y el acaecer de sucesos naturales por la otra."(144)

Sabemos de los satisfechos que se encontraban los estoicos por haber logrado un sistema filosófico coherente. Tal vez la expresión más clara de ello sean las palabras puestas en boca de Catón por Cicerón:

la admirable coherencia del sistema y la increíble ordenación de la materia me han arrastrado; ¡por los dioses inmortales!, ¿no lo encontraréis maravilloso? Pues see en la naturaleza, respecto a la que nada hay más apto, nada más armonioso, sea en las obras manufacturadas, ¿qué puede hallarse tan ordenado, tan sólido, tan bien ensamblado? ¿qué cosa postrera no esté de acuerdo con la primera? ¿qué se sigue, que no responda a lo anterior? ¿qué hay que no esté ligado con alguna otra cosa, de tal suerte que todo se vendría abajo con que sólo cambiaras una letra?(145).

A la base de su armónica sistematización de las disciplinas y estudios a los que prestaron atención estaba su convencimiento "de que el universo puede ser reducido a una explicación racional, y de que él mismo es una estructura racionalmente organizada. Aquella facultad que habilita al hombre para pensar, proyectar y hablar -que los estoicos llamaban logos- está literal y plenamente incorporada en el universo. El ser humano individual, en la esencia de su naturaleza, comparte una propiedad que pertenece a la Naturaleza en el sentido cósmico. Y porque la Naturaleza cósmica abraza todo lo existente, el hombre individual es una parte del mundo, en un sentido ajustado y cabal. Sucesos cósmicos y acciones humanas no son, por tanto, acontecimientos de dos órdenes completamente diferentes; en último análisis, unos y otros son igualmente consecuencia de una cosa -el logos... La coherencia del estoicismo se halla basada en la creencia de que los sucesos naturales están tan causalmente relacionados unos con otros que es posible establecer acerca suyo una serie de proposiciones que habilitarán al hombre para proyectar una vida completamente en unidad con la Naturaleza o Dios."(146)

Queda así expuesta, en esta cita, la base del estoicismo. De cuanto antecede, dos aspectos llaman nuestra atención: la omnipresencia de la razón, del lógos, y la concepción de la filosofía como algo orgánico, y tripartito. De una y otra cosa nos ocuparemos en lo que sigue.

El estoicismo representa el primer acto de lo que, en palabras de Bréhier, constituye "uno de estos dramas del pensamiento que, a causa de su lentitud y de su duración, pueden escapar a la vista, pero que no constituyen menos la estructura íntima de la historia de nuestro Occidente." (147)

El drama es aquél del que hasta ahora hemos venido preparando el escenario: el de la Razón, el Verbo o el Logos, según nos situemos en el siglo que sigue al Renacimiento, el momento de difusión del Cristianismo o el fin de la República romana. El recinto de la representación es la filosofía, como bien vio el estoicismo. De ello da cuenta Epicteto, bajo la autoridad de Zenón:

¿Qué es entonces materia del filósofo? ¿La capa? No, sino la razón(lógos). ¿Cuál es su fin? ¿Acaso llevar capa? No, sino usar correctamente de su razón(lógon). ¿Cuáles son sus reglas? ¿Son las que conciernen a la manera de llevar una larga barba y una tupida cabellera? No, sino mejor las que indica Zenón: conocer los elementos de la razón(lógos), lo que es cada uno en particular, cómo se ajustan unos con otros y todo lo que se siga de ellos. (148)

Como queda manifiesto en estas líneas, la ocupación del filósofo, del que profesa la filosofía, no es su aspecto externo, sino su ocupación, el interés por conocer el lógos, su composición y su ensamblaje. Esto le entregará el secreto de la sabiduría. Lo acertado del juicio de Bréhier nos obliga a transcribirlo en toda su extensión: "El estoicismo ha sido una predicación del Logos: es por el Logos por lo que están unidos los hombres y los dioses, seres razonables, con miras a quienes todas las otras partes del mundo han sido hechas, y quienes son los ciudadanos de esta gran ciudad que es el universo. El Logos es a la vez el principio del orden universal, que se manifiesta en la simpatía y acuerdo de todas las cosas entre sí, y la fuerza que produce la unidad de cada sustancia real, cohesión en la piedra, poder vegetativo en la planta, sensación en el animal, razón

que asocia a los hombres y a los dioses. El Logos es la ley del universo, la ley de las ciudades y la ley moral: como ley del universo, es tanto destino como providencia: Destino, es decir principio que asigna a cada ser y a cada suceso su lugar, sin permitir ninguna indeterminación ni azar, incluso en el más pequeño de los detalles; Providencia, es decir potencia inteligente y buena que ha creado todas las cosas con miras a los seres racionales. Ley de las ciudades, es la que, innata en la naturaleza humana, ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario. Ley moral, es, en el sabio, consentimiento al orden mismo que ha creado."(149)

Ha aquí no pocos de los valores que el lógos revestirá para el estoicismo, dependiendo ello de la parte del sistema doctrinal de los estoicos al que nos atengamos. Y aquí viene el segundo de los aspectos destacados líneas atrás. Pues, aunque,

ninguna parte (de las tres partes de la filosofía) está separada de las otras, como algunos dicen, sino que están todas unidas(150),

esta armoniosa combinación se presenta bajo las tres rúbricas que también Kant hará suyas en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y que Zenón tomó, al parecer, del platónico Jenócrates:

dicen que la doctrina(lógon) filosófica se divide en tres partes: la física, la moral y la lógica; tal es la división que Zenón de Citio ha dado, el primero, en su tratado acerca de la razón(lógos)(151).

Y por más que el orden y la finalidad de la filosofía variase según preferencias, intereses y capacidad de los expositores, el acento ético debió ser el denominador común a todos ellos. Valgan, pues, para hacernos idea de la doctrina estoica en conjunto los trazos que de forma resumida han sido ya delineados: "La filosofía estoica adopta la clasificación tripartita que tanto entusiasma a Kant y que fue introducida por Jenócrates en el platonismo: 1) física u objeto por conocer; 2) lógica u operación del conocer; 3) ética o conducta conforme a naturaleza racional. El siste-

ma se subordina a la ética; el criterio del conocimiento es la acción moral. Los estoicos lo explican mediante las metáforas del jardín con su muro, sus árboles y sus frutos; del huevo con su cáscara, su clara y su yema; del cuerpo con su carne, sus huesos y tendones (o nervios) y su alma vital. A lo largo de las tres etapas, y aun de filósofo a filósofo dentro de cada etapa, las nociones se modifican y refractan, al punto que sólo la orientación ética sostiene la unidad del sistema. La construcción se caracteriza por un manifiesto esfuerzo de abreviación que acerca y aun funde los conceptos distintos, pero con la idea de armonizarlos, y no -como en los megarenses- de contraponerlos. Es característica de la escuela estoica la necesidad de introducir transacciones graduales, que llegan a la contradicción como lo advierten siempre sus opositores, conforme pasan de las rígidas explicaciones abstractas a las explicaciones de las cosas concretas."(152)

Por qué esta configuración del sistema estoico parece encontrar explicación en el siguiente texto de Diógenes Laercio:

la parte de la filosofía que llaman moral se divide en muchos apartados: acerca de la inclinación, acerca de los bienes y los males, acerca de las pasiones, acerca de la virtud, acerca del fin, acerca del valor primero, acerca de lo que conviene aconsejar o prohibir.(153)

Naturalmente, conseguir una sólida doctrina moral, exige un previo conocimiento de la física y la lógica, como base, para sustentar objetos relacionados con la ética tales como la virtud y el impulso. De aquí el amplio abanico de aspectos que encierran las disciplinas estoicas: "La física estudia la integración del mundo por los elementos y, a pesar de ser un panteísmo materialista, desprende de sí una teología, una teleología, además de una psicología fenomenal, y una teoría sobre la inmortalidad del alma, inmortalidad más o menos matizada. La lógica comprende una dialéctica y una retórica. La dialéctica, como es común en la Antigüedad, abarca lo que hoy llamamos lógica formal y lo que hoy llamamos epistemología o teoría y

valoración del conocimiento. La retórica abarca la gramática o teoría del lenguaje, la poética correspondiente y la teoría de la música. La ética abarca el fin moral, deberes, virtudes, bienes, valores e ideal de sabiduría. Con ella se relaciona cierta teoría política y jurídica."(154)

Sin embargo, por lo ya dicho, nadie piensa que física, lógica y ética estudian objetos distintos. Más bien es un objeto único, la razón, el lógos, considerado desde tres diversos puntos de vista, mutuamente congruentes. Congruencia entre física, lógica y ética admirablemente expresada en las siguientes líneas: "tales partes están indisolublemente unidas, puesto que es una sola y misma razón que, en la dialéctica, encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, la que, en la naturaleza, une todas las causas, y la que, en la conducta, establece entre los actos acuerdo perfecto... /Por ello/ es imposible realizar la racionalidad separadamente en estos tres dominios"(155).

El lógos, pues, entre los estoicos, puede contemplarse desde tres perspectivas distintas. Es la metodología que la escuela estoica adoptó, y de la que también nosotros nos serviremos para ver los sentidos de lógos en cada una de estas disciplinas.

Como hemos tenido ocasión de ver, bajo la rúbrica de "lógica" los estoicos incluían la retórica y la dialéctica. Esta es la noticia transmitida por Diógenes:

algunos dividen la lógica en dos ciencias, retórica y dialéctica;... la retórica es la ciencia del bien decir en el curso de los razonamientos(lógon), la dialéctica, la de la discusión correcta en los razonamientos(lógon) por preguntas y por respuestas; también la definen como la ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro.(156)

Los estoicos, pues, por "lógica" "entendían algo que incluye tanto a la teoría del conocimiento, la semántica, la gramática y la estilística, como a la lógica formal. En el estoicismo, esos elementos de la lógica



hallan todos asociados unos con otros, porque tienen el lógos como su tema. Logos significa ambas cosas, lenguaje y razón; y el lenguaje puede ser considerado tanto desde un aspecto fonético, como desde uno semántico. O más aún, un estoico estudiará como "lógica", tanto las reglas del pensamiento y del argumento válido -lógica en sentido estricto-, como las partes de la oración por las cuales los pensamientos y argumentos son expresados. Conocer o saber algo para el estoicismo, es ser capaz de afirmar una proposición demostrable como verdadera, y así la epistemología se convierte en una rama de la "lógica", en el sentido generoso dado a este término por los estoicos."(157)

En efecto, el lógos entendido "lógicamente", y desde la perspectiva de la retórica, va a significar "lenguaje articulado", "discurso" o "enunciado". Así, Diógenes, ocupándose de la teoría del lenguaje, nos dirá:

La voz y la palabra son diferentes: la voz es sonido solamente, la palabra es sonido articulado.

La palabra difiere del enunciado(lógos): el enunciado(lógos) siempre tiene sentido, mientras que existen palabras sin sentido (158).

El enunciado(lógos) tiene cinco partes, como dice Diógenes en el tratado acerca de la voz y Crisipo: nombre propio, nombre común, verbo, conjunción, artículo.(159)

Tal vez, lo menos importante sean las omisiones que el autor de ese texto hace de las partes del enunciado. Lo que más interesa es "reparar en que los estoicos parecen haber sido los primeros en acometer un estudio sistemático de lo que hoy llamamos la gramática. La terminología de Dionisio de Tracia revela obviamente su procedencia estoica. Dionisio define el lógos como "una combinación de elementos del habla en prosa o verso que revela un pensamiento".(160)

Y, asentada esta consideración gramatical, se levantó la dialéctica o lógica propiamente dicha, "surgió una Lógica sentencial, la segunda gran

creación de los griegos en el terreno de la Lógica, justamente lo que faltaba casi por completo en la Lógica aristotélica. Al mismo tiempo /megáricos y estoicos/ llevaron, como ya hemos observado, la consideración formal hasta una consideración formalística de la Lógica, apoyados en una Sintaxis y una Semántica pormenorizadas."(161) Desde este ángulo, lógos aparecerá con el sentido de "razonamiento" o "argumento", según se ve en las dos próximas citas:

El razonamiento(lógos), como dice Crinis, está constituido por una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión, como éste: "si es de día, hay luz; es de día: luego hay luz". Premisa mayor: si es de día, hay luz; premisa menor: es de día; conclusión: luego hay luz.(162)

Argumento(lógos) es un sistema que consta de premisas y conclusión; se denominan premisas las proposiciones ordenadas para la demostración de la conclusión, y conclusión la proposición demostrada a partir de las premisas. (163)

La lógica, pues, de alguna manera, viene a ser un lógos del que todas sus partes están unidas por lazos de consecuencia: antecedente - consecuente, causa - efecto. Y es que "en un universo gobernado por el logos, las conexiones causales son, en un sentido, conexiones lógicas y viceversa. Es el logos universal quien actúa, tanto en la conexión entre causa y efecto, como entre las premisas y las conclusiones."(164)

La lógica, por consiguiente, nos proporciona el instrumento para captar la realidad y poder expresarla inteligentemente. "Pero la lógica no tiene valor más que en relación con el conocimiento verdadero, en tanto que concurre a formarlo. Considerada en ella misma, no es más que un instrumento de exposición y de refutación"(165). Es así como, bajo el enunciado de "dialéctica", los estoicos (en esto de acuerdo con la Antigüedad toda) consideraban también una teoría del conocimiento, en la que estudiaban las impresiones sensoriales y los conceptos, y que, en opinión de Diocles Magnes,

los Estoicos se complacen en tratar en primer lugar la teoría(lógon) de la representación y de la percepción: por un lado el criterio, por medio del cual la verdad de las cosas es reconocida, es, según su origen, la representación; por otra parte no se trata la teoría (lógos) del asentimiento, ni de la comprensión y del pensamiento, examen previo a todo el resto, sin la representación.(166)

Ahora bien, así como la filosofía en su totalidad deja de ser mera contemplación para pasar al terreno de la acción, también el conocimiento, aunque entendido como representación, será una representación resultado de una actividad: "se trata de una representación racional, de algún modo "construida" por el sujeto a base de los elementos aportados por la experiencia. En una palabra, al conocimiento hay que mirarlo más como actividad que como contemplación, ... Para conocer un objeto más que atender a la representación interiorizada de éste, debo buscar su "posesión", el incautarme de él, el tomarlo, cogerlo. De ahí la sustitución del verbo ὁράω, ver, por el λαμβάνω, coger, equivalente al latino capio, de donde deriva concupio, y de aquí conceptus."(167) Por ello, cuando Zenón se ocupe de la definición de ciencia, nos dirá:

La misma ciencia, dicen, es o bien una comprensión estable, o bien una manera de ser en la forma de admitir las representaciones, inquebrantable por razonamiento(lógos).(168)

Y Cicerón nos transmite el modo que el propio Zenón explicaba la comprensión mediante gestos:

Mostraba su mano abierta, los dedos extendidos: "He aquí la representación", decía; después contraía ligeramente los dedos: "He aquí el asentimiento"; seguidamente cerraba la mano y apretaba el puño, y decía que aquello era la comprensión (a semejanza de lo cual ha dado a este acto un nombre que no existía antes, el de κατάληψις); a continuación con la mano izquierda, que aproximaba, presionaba fuertemente el puño derecho y decía que tal

era la ciencia, que nadie posee sino el sabio (169).

Como es fácil advertir por el comentario de Cicerón que sigue a la transmisión de gestos y palabras de Zenón, estamos en presencia de la phantasia katalēptikē (170). Esta representación comprehensiva era para los estoicos el criterio de verdad, según nos manifiesta Sexto Empírico (171). Veamos las implicaciones que esto tiene en el tema que nos ocupa:

Sabemos que

la representación(phantasia) es una marca en el alma, es decir una modificación, como Crisipo lo expone en el segundo libro acerca del alma.(172)

Sabemos también que

la parte gobernante(hegemonikón) es la parte más interior del alma, la que produce las representaciones, los asentimientos, las percepciones y las inclinaciones.(173)

Por consiguiente, "nada nos impide mantener la importante conclusión a la que la definición de Crisipo nos ha conducido; todo en nosotros es ἐντεροίωσις ἡγεμονικῶν, y por consiguiente todo en nosotros es φαντασία; la diversidad de nuestros estados recibe su unidad rigurosa del movimiento material que los constituye, y de la forma necesaria de este movimiento, que es la representación; no hay, en nuestra vida mental, dos principios que se oponen irreductiblemente el uno al otro, la sensación y la idea, el cuerpo y lo incorpóreo: estas oposiciones se resuelven en diferenciaciones de la φαντασία"(174)

Esas diferencias entre representaciones se establecen por su carácter sensible o no sensible (175) y por su carácter discursivo (176). Sin embargo, "no es preciso considerar estos dos caracteres como irreductiblemente opuestos: la φαντασία λογική participa siempre en algún grado de lo material, del objeto, puesto que es representación, y puesto que es consiguientemente una forma del ἡγεμονικόν, el cual es material; y recíprocamente la

φαντασία αἰσθητική participa también de alguna manera del λόγος /discurso o razón/, puesto que según los estoicos todo en nosotros es obra del ἡγεμονικόν, del que λόγος /razón/ es un sinónimo."(177)

Nos hallamos en presencia de otro de los valores que lógos va a tener en el estoicismo: el de razón en el hombre, como aquella parte del hēgemonikōn que colabora en la factura de las representaciones y, en definitiva, en el conocimiento.

Conclusión a la que vamos a llegar asimismo si examinamos lo que es la phantasia katalēptikē: es un modo de representación que supone un esfuerzo, un progreso, por alcanzar el singular, y por ello es aisthētikē; pero como necesita considerar también los conceptos generales con los que opera la razón, del mismo modo es logikē. "Por consiguiente, es preciso admitir que la representación cataléptica participa de alguna manera del λόγος"(178). Lo que se pone en evidencia si reparamos en la definición de ciencia que ya hemos apuntado: nos decía Zenón que la ciencia es aquella comprensión que ningún razonamiento(lógos) puede destruir; lo que equivale a decir que es inquebrantable por la actividad de la razón o por la razón misma(ametáptō-ton hypo lōgon). De aquí que podamos escribir una vez más con Alain: "La ciencia es entonces una manera de ser de nuestras representaciones que las justifica de alguna manera, respecto al espíritu, y asegura a los ojos de la razón la permanencia de su verdad (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγον). De este modo la representación cataléptica deberá no sólo intentar abrazar todo lo particular del objeto, sino también quedar conforme a la razón. Es lo que expresa claramente la definición estoica de la ἀματαιότης que encontramos en el pasaje de Diógenes ya citado (VII, 47): ἀματαιότης ἔστι ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον."(179)

Es así como la dialéctica -cuando los estoicos se refieren con dicho término a la teoría del conocimiento- hace tomar a lógos la significación de "razón". Significación que también nos va a aparecer al ocuparnos de la física de la Stoa.

Efectivamente, en la física destaca el valor ontológico del lógos: irá desde la concepción monista de la realidad hasta su teologización (180), pasando por el hombre, realización parcial y epifanía del lógos cósmico.

Ahora bien, este proyecto tiene su punto de arranque en la equivalencia entre phýsis, naturaleza, tema de la física, y lógos, razón. Veamos cómo el estoicismo realizó esta equiparación:

Muchos son los sentidos concedidos al término phýsis: desde principio que crea todas las cosas (181) hasta necesidad y destino (182). Pero también el de "razón" va a ser un atributo concedido a la naturaleza. Y ello en dos momentos. Primero:

Puesto que la naturaleza(phýseōs) universal se extiende a todo, todo lo que sucede en el universo y en cualquiera de sus partes deberá suceder en conformidad con ella y con su razón(lógon) según una secuencia que no encuentra obstáculo; puesto que no hay nada fuera del universo para oponerse a su gobierno y en ninguna de sus partes son posibles un movimiento o un estado que no estén conformes a la naturaleza(phýsin) universal.(183)

Aquí phýsis y lógos, naturaleza y razón, no se identifican, puesto que al escribir "la naturaleza y su razón" estaba en su intención distinguirlos, para mostrar que "cada término posee sus propias connotaciones y no las pierde si son aplicadas a la misma cosa."(184)

Sin embargo, "tomada como un todo, como el principio rector de todas las cosas, la Naturaleza equivale al lógos."(185) Confirma estas líneas un pasaje de Sexto, en el que manifiesta que Zenón

dijo que todas las cosas eran perfectas en conformidad con la naturaleza(phýsin) que rechaza la acción y según la recta razón(lógon) natural, animada, inteligente y espiritual.
(186)

Queda así consumada la identidad entre phýsis y lógos. De aquí que no se haya dudado en hablar de la influencia de Heráclito en los estoicos(187)

Ellos mismos debían ser conscientes de su deuda con el de Efeso cuando toman el fuego como imagen de la naturaleza (188). La naturaleza es, pues, fuego artístico y creador del mundo, el cual

hecho de todas las cosas, es único; a través de todas circula un dios único; una sustancia única, una ley única, una razón(lógos) común a todos los seres vivientes inteligentes, una verdad única, ya que para todos los vivientes del mismo género y que participan de la misma razón(lógos) hay una perfección única.(189)

Al haber un único principio que atraviesa el único mundo de parte a parte, el monismo en la naturaleza hace acto de presencia: "Creador y creación se confunden. Sólo existe Dios que es el universo, lo eterno, lo uno y el bien. Opera como éter ígneo, en Logos espermático o semilla que germina diferenciándose en los entes de realidad. Todo es materia, incluso las virtudes y los conceptos según Crisipo."(190)

Pero ese mundo surgido de una sustancia única y regido por una ley única, el lógos creador y rector, ha sido engendrado y es gobernado por la divinidad, Dios, lógos seminal y providencia ordenadora del universo (191).

Por eso, cuando Séneca se pregunta por las causas, nos dirá:

buscamos ahora la causa primera y general; ésta debe ser simple, pues también la materia es simple. Preguntamos: cuál es esta causa; a saber la razón(ratio) activa, es decir, dios. Pues, aquéllas que hemos enumerado no son diferentes causas distintas, sino que dependen de una sola, de la que crea.(192)

Y en otro lugar:

Las dos cosas que son las más hermosas, adondequiera que fuésemos, nos seguirían: la naturaleza común y la propia virtud. Esto fue hecho, créeme, por aquél, cualquiera que fuese el formador del universo, bien aquel Dios que es omnipotente, bien la razón(ratio) incorpórea, autora de las grandes obras, bien el espíritu divino, difundido con igual intensidad por todas las cosas, grandes y pequeñas, bien

el destino y la inmutable serie de causas coherentes entre sí; esto se hizo, vuelvo a decir, para que nada cayera en arbitrio ajeno, a excepción de las cosas más viles.(193)

Es así como la física estoica aboca en una teología, y como al significado de "razón cósmica" que toma el lógos en la filosofía de la naturaleza, se le puede añadir el de "razón divina"(194); con lo que se establece una jerarquización de niveles, siendo el fundamental el lógos divino. No es extraño, pues, que se abra una corriente que llegará hasta el cristianismo en la que aparecen algunos aspectos del estoicismo, cuando se habla de la razón divina -que los cristianos entenderán como Verbum-, según se manifiesta en Filón de Alejandría, para quien el "Logos... llega a ser ante todo... la palabra divina que revela Dios al alma y apacigua las pasiones."(195)

Decíamos no hace mucho que la naturaleza es racional. Con ello se afirmaba que, considerada como un todo, es razón. Ahora bien, ello no quiere decir que el principio rector de todos los seres, ni específica ni individualmente, sea la razón. Esto sólo se cumple en el hombre. El texto que sigue así lo expone con todo detalle:

Pues de las cosas que se mueven, unas se mueven según impulso y representación, como los seres animados; otras según cambio, como los seres inanimados; dicen que entre los seres inanimados las plantas se mueven por crecimiento, si alguien les concede que las plantas son seres inanimados. Ciertamente, las piedras participan del estado físico, las plantas de la naturaleza, los seres inanimados irracionales(áloga) de los dos ya dichos: del impulso y de la representación; la capacidad racional(logikḗ dýnamis), que es lo propio de las almas humanas, no está sometida al impulso del mismo modo que los seres irracionales(alógoia), sino que distingue las representaciones y no las abandona.(196)

El lógos, capacidad racional, razón, es lo propio del hombre, ya que le corresponde por naturaleza, como a las piedras y a las plantas la phý-

sis, su ser físico.

Los estoicos desarrollaron toda una curiosa teoría sobre la posesión de la razón y su advenimiento al hombre maduro(197). Pero aquí surge una duda: si lo propio del hombre es su racionalidad, ¿qué explicación tienen las pasiones, contradicción patente de esa capacidad racional?

La respuesta estoica es que, como el alma admite diferentes grados de tensión, el hombre no alcanza una perfecta racionalidad si su lógos no se mantiene firme en el recto grado de tensión(198).

Y a alcanzar esa perfecta racionalidad está encaminada la última de las secciones en que los estoicos dividen su doctrina: la ética.

En efecto, la moral tiene a su base el principio de que el hombre ha de

"vivir siguiendo la naturaleza", es decir, según su propia naturaleza y de acuerdo a la del universo, no haciendo nada de lo que prohíbe la ley común, es decir, la recta razón (lógos) que circula a través de todo(199).

Y, desde esta perspectiva moral, el lógos es norma, ley: norma que ordena lo conveniente y prohíbe lo perjudicial, ley a la que el sabio estoico ha de atenerse para alcanzar la virtud y la felicidad. Nada más expresivo a este respecto que los siguientes versos del Himno a Zeus de Cleantes:

Nada sucede sin ti, oh dios, ni en la tierra,
ni en la región etérea de la bóveda celeste,
/ni en el mar,
salvo lo que realizan los malos en su insensa
/tez;
pero tú sabes reducir lo que no tiene medida,
ordenar el desorden y en ti la discordia es
/concordia.
Así has ajustado en un todo armonioso los bie
/nes y los males,
para que sea una la razón(lógon) de todas las
/cosas, que permanece por siempre,
aquella de la que huyen y se olvidan los ma-
/los mortales,
desgraciados, que desean siempre la adquisi-

/ción de bienes
y no ven la ley común de los dioses, ni la es
/cuchan,
la cual, si la siguieran inteligentemente,
/les haría vivir una noble vida.
(200)

Sólo el hombre, a diferencia de los restantes seres, puede dejar de obrar en conformidad con la naturaleza. La razón que por ella le ha sido otorgada le permite comprender los acontecimientos cósmicos y promover la racionalidad en su entorno, pero también le deja en libertad para obrar con trariamente a la ley que rige la naturaleza toda. Precisamente la condición de sabio en el estoicismo estará en utilizar su lógos para captar la ley universal y ajustar a ella sus actos. De aquí que la ética estuviese al final de su sistema, como coronándolo(201).

Vamos a concluir aquí el primer acto de lo que, a imitación de Bréhier, hemos calificado como el drama de la razón. Pero en el estoicismo, advirtámoslo, hemos visto aparecer una acepción de lógos que constituirá el lazo entre esta corriente de la filosofía helenística y la segunda parte de este drama: el lógos para unos, el Verbum tradujeron los otros, como razón divina. Esos otros fueron los primeros pensadores cristianos.

Cristianismo

Sabemos que el término lógos pasa al mundo latino traducido por el vocablo ratio. Si embargo, hay una excepción a esta regla: el lógos que se vierte por Verbum. Esta fue la acepción que el cristianismo utilizó para referirse a la Palabra eterna. La excepción es significativa: indica que, frente al lógos divino de los estoicos, immanente a la naturaleza, disperso y difuso por entre la realidad, el lógos divino del cristianismo -el Verbum-, es trascendente -es una Persona divina: el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad- y tuvo una concreción histórica -la Palabra de Dios aparece viva entre los hombres: se encarna, toma la misma figura de aquellos que

viene a visitar; es Jesucristo, Dios y hombre.

Y aunque el surgimiento del cristianismo tuvo lugar en una provincia romana, pronto se extenderá por el orbe hasta entonces conocido. Es la obra de los apóstoles y discípulos, entre los que destaca Pablo de Tarso, quien, en uno de sus viajes, llega a Atenas, en donde

discutía en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y todos los días en el ágora con los que allí se encontraban. Ciertos filósofos, tanto epicóreos como estoicos, entablaban conversación con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras. Pues anunciaba a Jesús y la resurrección. Entonces le cogieron y le condujeron al Areópago(202).

Una vez en él, habló a los allí reunidos del "dios desconocido" a quien los atenienses habían levantado un altar. En efecto, para que ningún dios quedase sin ser honrado en Atenas y, enojado por esta preterición, los castigase, se había erigido ese altar. San Pablo, considerando que entre tantos dioses el único desconocido y sin culto era el Dios verdadero, toma ocasión de aquí para anunciarlo a los atenienses. Empieza predicando al Dios creador del cielo y de la tierra, conservador y proveedor de todo, para venir a hablar del juicio por Jesucristo, resucitado de entre los muertos. Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, de todo punto incomprensible para los griegos, le despidieron con la excusa de que le escucharían otro día(203).

Es así como el cristianismo entabla contacto con las filosofías helenísticas. No podemos ignorar la importancia que a este respecto tuvieron Filón de Alejandría y el neoplatonismo: ellos preparan la presencia del cristianismo en el mundo helenístico. Detengámonos un momento en esta circunstancia.

El pensamiento griego había logrado despegarse del mito y apoyar la ciencia y la filosofía en el lógos. Así se constituyen los sistemas de Pla-

tón y Aristóteles. Por otra parte, la filosofía helenística, heredera de la tradición socrática, sostiene que la conducta ética del hombre depende de su conocimiento. Hay en ello un claro intelectualismo que proclama la autonomía de la razón. Sin embargo, el período helenístico y el mundo romano conocen el auge de las tendencias religiosas místicas que el neopitagorismo, la filosofía judeo-helenística y el neoplatonismo no pudieron contrarrestar. Cuando la manifestación religiosa toma el cuño cristiano, el pensamiento estoico de un estado mundial en el que todos los hombres son ciudadanos de un único universo se traduce en la forma de la iglesia cristiana universal que une a todos en la fe que predica y se preocupa por la salvación del alma. La elegante pluma de Zubiri ya ha dado cuenta del hecho, al referirse a las raíces griegas de la filosofía europea. Así, tras afirmar que "en Grecia lo gró la inteligencia la primera fase de su plena madurez", añadirá: "cuando el cristianismo entra en el mundo helenístico nos aporta -independientemente de su contenido específicamente religioso- algunas ideas fundamentales: entre otras, la de un mundo espiritual y trascendente. La inteligencia madu ra no se limita a recibirles y a creer en ellas, ni a otorgarles su pleno asentimiento intelectual. Precisamente por la madurez que en Grecia alcanza, la inteligencia no puede dejar de ensayar la intelección de la nueva realidad. Su propio estado de madurez la fuerza a ello. Es Grecia, tratando de entender la Revelación cristiana, porque es la Revelación cristiana dirigiéndose a griegos maduros. Contra todo lo que superficialmente ha venido afirmándose con demasiada frecuencia, no se trata ni de un externo sincrismo, ni de una especie de transformación simbólica de los sentimientos en ideas, sino del ineludible movimiento que una inteligencia madura ejecuta para tratar de apropiarse inteligiblemente la nueva realidad que se le ofre ce. Esta realidad se resiste temáticamente a Grecia. De ahí que la primera teología sea una verdadera gigantomaquia intelectual para entender el cristianismo con el elenco de conceptos que le sirviera Grecia. Sin embargo, el cristianismo, decimos, aporta, con su nueva realidad, nuevas ideas ajenas

al mundo ético. Y por esto asistimos, en los primeros siglos, a una reelaboración de las ideas metafísicas recibidas de Grecia."(204)

Es precisamente en este esfuerzo por armonizar la filosofía racional y la religión revelada donde destacan Filón -quien toma el concepto de lógos para presentarlo como imagen de Dios y como huella impresa en todas las cosas- y el neoplatonismo -último sistema de la filosofía griega que intenta construir un esquema racional de la realidad, reuniendo elementos procedentes de la especulación anterior, y del que el cristianismo tomará aspectos de su doctrina que contribuyen a la afirmación intelectual de la religión revelada. Es preciso tener en cuenta que si el conflicto entre neoplatonismo y cristianismo "no es entre dos culturas, tampoco lo es en el mismo planteamiento del problema"(205); ello permite su intercambio intelectual y convivencia. Su divergencia más bien radica en que "las soluciones son bastante diferentes."(206)

Decía Zubiri que el cristianismo aporta algunas ideas fundamentales; él mencionaba la de un mundo espiritual y trascendente. A ella, además, hay que añadir la explicación del acontecimiento histórico, central de la religión cristiana, que significa la presencia de Dios en el mundo bajo figura humana: la encarnación del Verbo. Para ello echará mano del concepto griego de lógos, dando continuidad al drama de la razón. Por ello se ha escrito que, después de la teologización estoica del lógos, "el mundo iba a conocer pronto otra Religión del Verbo, la del Verbo hecho carne, que debía romper enteramente esta situación espiritual de equilibrio del siglo I, en la que por su esencia misma, por un esfuerzo idéntico a su esencia, los hombres se uniesen entre ellos y se uniesen al mundo en la universalidad del Logos." (207)

Ningún pasaje más esclarecedor al respecto que el inicio del Evangelio de san Juan:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios.(208)

Aquí el término "Palabra", traducción del latino Verbum, a su vez versión del vocablo griego Lógos, se inserta en la tradición griega que concede al lógos la significación de "palabra" y que vimos aparecer al comienzo de esta ruta por el término lógos. Pero adquiere un valor original al unir la significación estoica de razón divina, atribuyendo a Verbum la divinidad: kai theós hán ho lógos. Ese Dios-Palabra es el que se encarna, según la secuencia evangélica:

Y la Palabra se hizo carne y habitó entre
nosotros (209),

y para quien su nombre es el de Verbo, conforme a la afirmación de Tomás de Aquino, "Verbo es el nombre propio del Hijo." (210)

Cualquier interpretación, discusión o aclaración que quisiéramos hacer sobre esta cuestión precisaría de una entrada en el terreno teológico, que nos apartaría sensiblemente del planteamiento y desarrollo de nuestro tema. Bástenos señalar la confluencia que en la concepción cristiana del lógos tienen el pensamiento griego y la tradición judeo-alejandrina, en donde "la Palabra representó, al final, la Sabiduría, pero no simplemente como una manifestación divina bajo la forma de un acto, sino como algo que representaba una forma de comunicación de Dios. Logos y Palabra pueden ser entonces designaciones de la misma realidad. Ciertamente que si se interpreta en un sentido más próximo a "lo inteligible", el Logos puede llegar a ser, como Orígenes inclusive ha dicho, la "idea de las ideas", el conjunto de los principios de todos los seres existentes o posibles en el seno de la Naturaleza divina, la realidad esencialmente unificante. Mas esta interpretación, aun subrayando de continuo lo operativo y unificante del Logos, acabará siempre por atribuir a éste el carácter de una cosa. De ahí que su interpretación por parte de la teología cristiana haya abundado inclusive en el apartamiento de lo inteligible para acercarse a lo personal. Entonces pueden comprenderse ciertas oposiciones entre la concepción griega y la concepción cristiana del Logos que, de otra suerte, podrían parecer excesivas. Para el

griego, el Logos es un principio abstracto, ordenador, immanente, intermedio. Para el cristiano, el Logos es una realidad concreta, creadora, trascendente, comunicativa. La relación del Logos con Dios puede ser una subordinación; la del Hijo con el Padre tiene que ser una consubstancialidad. Por eso el Logos como Hijo de Dios y como Palabra es y no es al mismo tiempo lo que acerca de él había dicho la filosofía griega. No lo es cuando nos atenemos exclusivamente a la primera serie de las oposiciones. Lo es cuando interpretamos aquella primera serie en función de la segunda. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así al utilizar muchas veces la tradición griega, sobre todo platónica, en vez de referirse directamente a la doctrina bíblica de la Palabra; llegaron inclusive a utilizar la concepción estoica del Logos como razón seminal universal. Si sólo lo cristiano es verdadero, entonces la especulación acerca del Logos debe excluir cualquier consideración de tipo helénico. Pero si todo lo verdadero es cristiano, entonces la tradición helénica no podrá ser olvidada, y tendrá, por el contrario, que ser incorporada a la teología cristiana. La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo, a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión."(211)

No hará falta insistir más sobre la influencia griega en el pensamiento cristiano. Sin embargo, el lógos estoico y el Verbo cristiano pierden sus puntos de contacto, por cuanto "el mundo heleno se opone a la visión cristiana como la poesía lírica, cuya única ley es la vuelta regular de las estrofas, a la poesía dramática, de la que cada escena es crisis imprevista y progreso hacia un fin. Toda la actitud del hombre en relación con lo real cambia según que adopte una u otra de estas visiones.

Es por referencia a esta concepción nueva del mundo como el Verbo cristiano toma todo su sentido y se separa del Logos estoico. Si el Verbo permanece la razón del mundo, es además el mediador de la creación y, como Verbo encarnado, el órgano de salvación para las criaturas humanas. Une en él las

dos naturalezas, la divina y la humana, lo que implica que estas dos naturalezas son distintas: lo son en efecto tan profundamente como el Creador de la criatura."(212)

Y a partir de este momento el horizonte intelectual del hombre cambia, y con él la filosofía. La filosofía se hace cristiana y es desde la Revelación desde donde cobra sentido la especulación filosófica(213). De ésta se toman los términos y conceptos, por mera necesidad humana, para dar expresión a la fe, pero siempre sustituyendo el antiguo sentido filosófico de los mismos por un sentido religioso nuevo. En el caso del que nos hemos ocupado esto queda claro: "Decir que el Cristo es el Logos no era una afirmación filosófica, sino religiosa. Como dijo excelentemente A. Puech: "Lo mismo que en todas las nociones que el Cristianismo ha tomado del Helenismo, a partir de ésta, que es, por lo que conocemos, la primera, se trata de apropiarse una noción que servirá para la interpretación filosófica de la fe, más bien que un elemento constitutivo de esta fe."(214)

El trayecto recorrido por la filosofía desde su nacimiento hasta el momento que ahora nos ocupa es de sobra conocido. Con bastante precisión y no poca concisión ha sido narrado excelentemente por un pensador español en estos términos: "Nació /la filosofía/ apoyada en la naturaleza y en el hombre, que forma parte de ella, dominados ambos, en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses. Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta; desde una naturaleza que se desvane-

ce, va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filósofo. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más, en sí misma. Es la situación a que llega en el siglo XIV."

(215)

De la mano de Zubiri hemos entrado prácticamente en la filosofía de la Edad Media. Prosiguiendo nuestra historia, el término con que en esa época nos vamos a encontrar es el de ratio(216), el cual hereda el legado significativo de lógos, aunque con alguna diferencia. Mientras éste nos remite a un légō(recoger, decir), aquél nos remite a un reor(confirmar, sancionar, confiar, dar algo por bueno). En este cambio de significantes, hay significados de lógos que ratio pierde, como es el de "palabra", que, como hemos visto, será asumido por el vocablo verbum; pero hay otros que incorpora: ciertos matices de diánoia y de noýs, así como los del ámbito jurídico "regla" o "norma", clara manifestación del importante desarrollo del derecho en el mundo romano(217).

El anterior texto de Zubiri nos hablaba de la posibilidad de la filosofía en tanto dependía de Dios o, dicho en otras palabras, de la dependencia que la razón humana tiene respecto de la razón divina. Aspecto este que se integra en ese otro más amplio de la relación entre razón y fe. Esclarecer esta relación es tarea obligada para entender la ratio en el pensamiento de la Edad Media; del mismo modo que constituye el marco adecuado que nos permitirá comprender los esfuerzos de la Modernidad por conseguir la autonomía de la razón.

I.4.3. La razón en la Edad Media

El tema de la ratio en la Edad Media, y más concretamente en la Esco-

lástica, presenta una gran amplitud: ratio essendi (causa o constitutivo formal de algo), ratio cognoscendi (atributo de algo que nos permite llegar a su conocimiento), ratio operandi (fin por el que se realiza algo); a las que hay que añadir la ratio cognoscens, razón cognoscitiva o gnoseológica. Dado que en la época que nos va a ocupar los aspectos gnoseológicos son feudatarios de aspectos ontoteológicos, habrá que contar en el tratamiento de aquellos con los supuestos de la creación, la participación y el ejemplarismo.

Por otra parte, a la cuestión surgida en el pensamiento filosófico medieval de la relación entre teología y filosofía, las soluciones ofrecidas fueron muy diversas: fusión completa, subordinación de la segunda a la primera, subordinación de la primera a la segunda, equilibrio entre ambas, ...

Esto supuesto, vamos a ver el tratamiento que la filosofía medieval concedió a la razón cognoscitiva humana. La historia, no; por sobradamente conocida, deja de ser interesante, tanto para la suerte que la razón corrió en este amplio período de quehacer filosófico, cuanto para poder calificar de revolución a "la manera en que la Razón humana se separa de su identidad con el Logos divino" (218), a lo largo de la Modernidad.

Lo característico de la cultura griega, digámoslo una vez más, por contraposición a las civilizaciones orientales y a la misma Edad Media en Occidente, es su laicismo, el no estar sujeta a una ortodoxia religiosa. Ello dio lugar a "la constitución de una filosofía y de una ciencia independientes. Dejando atrás el empirismo cotidiano, las rutinas técnicas, las prácticas mágicas de Orientales y Egipcios, la ciencia racional fue el milagro del espíritu griego." (219) Fiel reflejo de esto es la medicina y la cirugía de la escuela de Hipócrates, la aritmética deductiva de pitagóricos y platónicos, la astronomía de Eudoxio, la teoría atómica y cinética de Demócrito, los Elementos de Euclides y el Almagesto de Ptolomeo. En definitiva, alcanzar "una concepción racional de Universo y de la vida, tal parecía haber sido el esfuerzo constante de los sabios de la Hélade." (220)

Y, desde luego, este esfuerzo, que vimos iniciarse en Pitágoras y su es

cuela, parecía abrir el camino "para un progreso indefinido, si ciertos obstáculos internos y ciertas circunstancias exteriores no hubiesen llegado a frenar, luego a detener, después de tres siglos deslumbrantes, el impulso de la ciencia helénica."(221)

Los principales obstáculos surgidos en el seno del propio pensamiento griego fueron el considerar las nociones matemáticas preexistentes en el espíritu humano y el sobreestimar el valor especulativo de la ciencia(222). La circunstancia histórica que dio la puntilla al interés racional griego fueron las conquistas de Alejandro, las cuales "vertieron sobre el Occidente mediterráneo las religiones de salvación del Oriente."(223) La conquista macedónica significó un giro radical en la concepción helénica; pronto se fueron propagando por todo el Imperio religiones que, provenientes del Oriente, predicaban el misterio y la salvación. Ello dio lugar a que "a la búsqueda desinteresada de la verdad, a la contemplación de la armonía del mundo, a la ciencia(épistémé), les sustituyera la gnosis, la revelación de misterios trascendentes a la razón humana. Tales son los misterios revelados por los profetas, los magos, los oráculos, los Escritos herméticos."(224)

En consonancia con estos nuevos intereses del espíritu humano se presenta el cristianismo. Tal como lo predica san Pablo es un buen modelo de supergnosis, no expuesta

con persuasivos discursos de filosofía, sino con demostración de Espíritu y con eficacia (225),

y cuya consigna,

la ciencia hincha, pero la caridad edifica (226),

es toda una norma de conducta para las primeras generaciones de cristianos. Asistimos así a la modificación esencial que el lógos griego, la ratio latina, sufre con la aparición de la charitas cristiana.

Problema y soluciones a la relación entre razón y fe

A partir de aquí sólo cabe un planteamiento semejante al expresado por Tertuliano, el cual viene a resumir la doctrina de los Simpliciores:

¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén,
entre la Academia y la Iglesia, entre heréticos
y cristianos?(227)

La respuesta de Tertuliano la conocemos:

Nosotros no tenemos necesidad de curiosi-
dad después de Jesucristo, ni de búsqueda des-
pués del Evangelio.(228)

Sin embargo, no es ésta la única alternativa posible, ni fue la única que se dio. Al contrario, aparecieron una tras otra todas las soluciones concebibles respecto al acuerdo de la razón y la fe. Veámoslo en obligado resumen:

Para los Dialécticos la razón natural, por sus propios principios y sin ayuda de las Escrituras, es capaz de demostrar apodícticamente los dogmas de la Iglesia. Va a ser ésta, sin duda, la postura más racionalista que la Edad Media conocerá, opuesta naturalmente al otro extremo de este movimiento pendular, el fideísmo. San Agustín había dicho que la razón natural puede demostrar los dogmas de la fe, pero en tanto en cuanto es informada por la Revelación. Hay en ello, pues, un racionalismo cristiano: los dominios de la razón y la fe se recubren. Veamos expresarlo al de Hipona:

La curación del espíritu, tal como se lleva a cabo por la providencia y la inefable bondad divina, cuenta con dos medios: la autoridad y la razón(rationem). La autoridad pide la fe(fidem) y dispone al hombre para entender. La razón(ratio) conduce a la intelección y al conocimiento, aunque tampoco la autoridad está desprovista de razón(ratio) (229).

Fe y razón se enriquecen mutuamente y se complementan: no cabe creer en lo extrarracional o irracional, ni conocer racional y omnicomprensivamente a Dios sin tener en cuenta la fe. Esta se encuentra al inicio y al térmi

no de la especulación racional: al comienzo, es condición obligada para que se ponga en marcha esa investigación intelectual; al final, consolida la actividad racional. Es lo que expresa la célebre sentencia agustiniana

Entiende para creer; ... Cree para entender
(230).

Y es que "la razón natural, don del Verbo a todo hombre que viene a este mundo y diferencia específica de la especie humana respecto a todos los géneros animales, no puede contradecir la sabiduría sagrada de las Escrituras; sino que, muy al contrario, la una y la otra deben sostenerse prestándose mutuo apoyo"(231). No hay, por consiguiente, delimitación de fronteras entre razón y fe, o entre filosofía y religión. Esto lo supo ver muy bien el iniciador de la filosofía escolástica, Juan Escoto Erígena, a quien pertenece el siguiente texto:

De donde se deduce que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y viceversa, la verdadera religión es la verdadera filosofía.
(232)

Sólo será aceptable la fe en tanto se la pueda justificar por la razón, cuya función viene a ser, por consiguiente, interpretar racionalmente lo Revelado; porque la Escritura "exige, pues, un esfuerzo de la razón natural para determinar su sentido. Luego, como se verá, la fe no puede alcanzar el fin hacia el que nos encamina sino conduciéndonos por las sendas de la especulación filosófica. Digamos más bien que es propio de su naturaleza el suscitar, en los espíritus dispuestos a esta clase de especulaciones, una investigación racional de tipo distinto. En ellos, la fe provoca espontáneamente el nacimiento de una filosofía, que ella alimenta y por la cual es iluminada. Por eso, Escoto Erígena viene a considerar filosofía y religión como términos equivalentes...

... la verdadera filosofía prolonga el esfuerzo de la fe para alcanzar su objeto. Aunque es un conocimiento distinto de la fe, tienen el mismo contenido y por eso, en cierta manera, se confunden."(233)

Sabemos que Escoto Erígena fue considerado hereje y su método, fundamentalmente división y análisis, queda en el olvido hasta que se recupera para combatir las herejías, ligadas al problema de los universales: rechazado el realismo de estos, se abocaba en la herejía. Berengario de Tours, Rogcelino, Lanfranco son hombres que se debaten en la explicación de los dogmas mediante el método dialéctico, "bueno o malo según aquél que lo utilizaba"(234), y enfrentados a los teólogos. Se impone, pues, la solución de que "en caso de conflicto aparente entre la razón y la fe, es la razón la que debe inclinarse, pues los misterios divinos puedan trascender, sin escándalo, la sabiduría humana."(235)

Un nuevo intento de conciliación entre la fe y la razón tiene por protagonista a san Anselmo de Canterbury, cuya célebre fórmula,

la fe que busca el entendimiento (236),

pone de manifiesto su afán de creer, primero, para entender, después. Postura, sin embargo, exagerada por querer hacer todo el contenido de la fe comprensible y demostrable racionalmente.

Ya en el siglo XII, también es acusado de hereje Pedro Abelardo por entenderse que había admitido la comprensión de la divinidad por la razón humana. Un discípulo suyo, Hugo de san Victor, trató de matizar el problema, ofreciendo una nueva solución a la cuestión de la relación entre fe y razón: la razón natural puede demostrar por sus propias fuerzas sólo una parte del dogma revelado, una vez establecidos los dominios respectivos de la filosofía y de la fe. Dominios que fija según la accesibilidad cognoscitiva de la razón. El texto, aunque extenso, merece ser citado por completo:

Algunas cosas se derivan de la razón(ex ratione), otras están conformes con la razón(secundum rationem), otras están por encima de la razón(supra rationem), existen finalmente las que están contra la razón(contra rationem). Lo que procede de la razón es necesario, lo que es según la razón es probable, lo que está por encima de la razón es admirable, finalmente lo que está contra la razón no debe creer

erse. Los dos extremos son incompatibles con la fe(fidem). Pues, lo que deriva de la razón, siendo objeto de ciencia, no es objeto de creencia, y lo que es contrario a la razón no puede ser creído por ninguna razón(ratione), puesto que la razón(rationem) repugna a ello y no puede darle consentimiento alguno. Entonces sólo puede pertenecer a la fe(fidem) lo que es según la razón o está por encima de ella. En el primer caso, la fe(fides) es ayudada por la razón(ratione) y la razón(ratio) es perfeccionada por la fe(fide), puesto que lo que se cree está conforme con la razón. Y si la razón(ratio) no comprende la verdad de estas cosas, al menos no se opone a la fe(fidei) allí contenida. Respecto a lo que está por encima de la razón, la fe(fides) no es ayudada por ningún razonamiento(ratione), pues la razón(ratio) no capta lo que afirma la fe(fides); y, por consiguiente, hay algo que advierte a la razón(ratio) venerar la fe(fidem) que no comprende. Todo lo que hemos dicho sobre Dios en conformidad con la razón ha sido sostenido por argumentos(rationi) probables y la razón ha dado su consentimiento a ello de buen grado. Pero todo lo que está por encima de la razón viene de la revelación divina y la razón no tiene en ello parte alguna (237).

Ahora bien, si esto es así, ¿qué mérito puede tener el creer un dogma, cuando éste ya ha sido demostrado por la razón o admitido como no contrario a ella? Esta es la pregunta a la que se respondió con el retorno a la teología positiva. Vuelta a la autoridad escrituraria y a la tradición escolástica, la cual se vio a su vez imposibilitada con la difusión de la obra completa y original de Aristóteles en el mundo cristiano: la metafísica del Estagirita podía justificar racionalmente el dogma por medio de las teorías que fijan su ontología -las categorías y los transcendentales, el acto y la potencia, la materia y la forma, la sustancia y los accidentes. Pero su compatibilidad con el cristianismo quedaba en entredicho al no haber aceptado

Aristóteles el ejemplarismo platónico, haber concebido un dios que se desentien-
 de del mundo, haber negado consiguientemente la creación, la providen-
 cia, los milagros, la gracia, la inmortalidad del alma y su premio y casti-
 go eternos. Fue el atractivo para la justificación del dogma lo que prevale-
 ció sobre su incompatibilidad, y de este modo "el problema del acuerdo de
 la razón y la fe se redujo al del acuerdo de Aristóteles y de la Escritura."

(238) A esta tentativa de acordar filósofo y Revelación dedicó su esfuerzo
 Sto. Tomás de Aquino, quien transformando "una distinción lógica sentada
 por Aristóteles entre la esencia y la existencia de una criatura en una dis-
 tinción ontológica fundada en la realidad, el Aquinate ha podido salvaguar-
 dar la distinción radical entre el mundo y su creador, demostrar la existen-
 cia de Dios partiendo de la contingencia de la criatura, justificar la exis-
 tencia de formas puras tales como los ángeles y las almas desencarnadas, es-
 tablecer la posibilidad ontológica de la unión hipostática de dos naturale-
 zas en Jesu-Cristo y de la presencia de tres personas en un solo Dios." (239)

La distinción ontológica establecida por el Aquinate aparece ya en sus
 primeras obras:

Pues lo que pertenece al concepto de esencia
 o quiddidad, adviene del exterior, y realiza
 la composición con la esencia; porque ninguna
 esencia puede ser entendida sin sus partes.
 Sin embargo, toda esencia o quiddidad puede
 ser concebida sin que sea concebida su exis-
 tencia: pues puedo concebir lo que es el hom-
 bre o el fénix, y, sin embargo, ignorar si tie-
 ne existencia en la naturaleza de las cosas.
 (240)

Distinción entre esencia y existencia que le permite escribir:

Sin embargo, todo lo que conviene a algo,
 o es causado por los principios de su natura-
 leza, como la propiedad de reír en el hombre,
 o adviene de algún principio extrínseco, como
 la luz en el aire por influencia del sol. Ahó-
 ra bien, el existir no puede ser causado por
 la forma o quiddidad de la cosa, en siendo co-

mo por su causa eficiente; porque así alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma, lo que es imposible. Conviene por consiguiente que toda cosa, cuya existencia sea distinta de su naturaleza, tenga el ser por otro. Y porque todo lo que es por otro se retrotrae a lo que es por sí, como a su causa primera, conviene que haya alguna cosa, que sea la causa de la existencia de todas las cosas, por lo que ella es puro existir (241).

Esto sentado, el acuerdo cristianismo - aristotelismo se ha conseguido. Y para la relación entre fe y razón se ofrece una nueva solución: la razón, incapaz de establecer la posibilidad intrínseca de los misterios revelados, puede establecer indirectamente que no son contradictorios. El papel de la razón cambia sensiblemente: "La razón para un doctor de la Escolástica es entonces, en su contenido y en su función, bien diferente de lo que era para un filósofo-geómetra de Grecia. Admitiendo que todo juicio es predicativo, y que los universales existen in re, que a la idea de una clase de individuos corresponde una esencia idéntica en cada uno de ellos, la escolástica intenta interpretar el mundo en términos de sustancias, quiddidades, accidentes y da como oficio a la razón demostrar more geometrico los fundamentos de la fe, así como refutar victoriosamente las objeciones de los heréticos." (242)

Sin embargo, las ilusiones y esperanzas que acompañaron la aparición de semejante solución pronto amainaron. Porque, siendo la distinción entre esencia y existencia en las criaturas y su identidad en el Creador el punto neurálgico que sostiene la bóveda de la catedral de ideas de santo Tomás, una vez eliminado este soporte, el edificio se viene abajo. Lo que, en efecto, sucedió, dadas las dificultades que rápidamente se levantaron en torno a la solución tomista. Entre sus objetores cabe destacar a los averroísta latinos, al franciscano Guillermo de Ockham y al jesuita español Francisco Suárez. El resultado de tales disensiones en el seno de la Escolástica es

que parece imposible la justificación de los fundamentos de la fe y de los dogmas.

En opinión de los averroístas, hay verdades de orden natural para las que basta la razón y que Aristóteles ha interpretado ateniéndose a la experiencia sensible, y hay verdades de orden sobrenatural para las que se precisa el concurso de la fe y que los concilios han establecido interpretando la Revelación. Es la teoría de la doble verdad, según la cual una misma proposición puede ser falsa según el dogma y verdadera según la filosofía, y viceversa. El proemio del decreto contra el averroísmo se hacía eco de ello:

Pues dicen que tales cosas son verdaderas según la filosofía(philosophiam), pero no según la fe(fidem) católica, como si existiesen dos verdades contrarias(duas contrarias veritates), y como si contra la verdad de la sagrada escritura existiera la verdad de las afirmaciones de los gentiles condenados (243).

Es en este momento donde la posibilidad de acuerdo entre la razón y la fe, en el sentido de ratio ancilla fidei hasta ahora visto, ofrece la más cruda inviabilidad. Inviabilidad que se mantiene en Ockham: no porque razón y fe aparezcan en franca contradicción, sino porque "habrá en él un sentimiento vivísimo de la independencia absoluta del filósofo como tal, y una tendencia acusadísima a relegar todo lo metafísico al ámbito de lo teológico, y un sentimiento no menos vivo de la independencia del teólogo que, seguro de las verdades de la fe, prescinde fácilmente del socorro caduco de la metafísica." (244) Es decir, no hay acuerdo entre una parte y la otra porque no ofrecen el mismo carácter de independencia, debido a su "fideísmo filosófico", es decir, la negación de un pensamiento filosófico que pueda considerarse independiente de la revelación y de la fe cristiana. Jamás la filosofía fue más ancilla theologiae. Y no se trata de ofrecer unos servicios debidos, sino de una sumisión incondicional de total supeditación." (245)

Situación que, si bien más mitigada, es patente en Suárez, para quien

la dedicación primordial es la teología, como manifiesta al principio de una obra eminentemente filosófica, sus Disputaciones metafísicas:

De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la Teología divina.(246)

Aunque comprende que

es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica (247).

Su obra, pues, está escrita con el fin de suministrar a los teólogos una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales indispensables para poder entender muchas cuestiones teológicas, a la vez que, si realiza incursiones en el ámbito teológico, junto a su deseo de acrecentar la piedad está el de mostrar la relación de los principios de la metafísica y la verdad teológica.

Pero, como ha escrito el profesor Rábade en la Introducción que abre esa edición bilingüe de las Disputaciones suarezianas, "no nos dejamos, sin embargo, inducir por el error de creer que la obra suareziana no pasa de ser un botón más en el muestrario de obras escolásticas que consideraban la filosofía -sobre todo la metafísica- como subordinada, por lo menos en su concepción y desarrollo, a la fe y ciencia teológica. Todo lo contrario: es la primera vez que tropezamos con un cuerpo de doctrina sistemático e independiente, cuyo estudio, por otra parte, resulta muy provechoso, por no decir necesario, para el teólogo."(248)

Hay, pues, armonía entre filosofía y teología: aquella puede ofrecer el aparato conceptual que permita entender ésta; pero nada más. A partir de aquí razón y fe siguen, a lo sumo, caminos paralelos, que con ser todo lo cercanos que se quiera, nunca llegarán a confluir por la naturaleza misma de las paralelas.

Sabemos cómo la mentalidad escolástica es sustituida por la mentalidad empirista: por obra de los Maestros parisinos el positivismo empirista de

Oxford llega a la Italia renacentista; después, a través de Leonardo de Vinci pasa al espíritu moderno de los Copérnico, Képler, Galileo y Newton. La ciencia de estos autores elimina la física aristotélica, a la que, por obra del empirismo de las islas, sucede la ruina definitiva de la ontología aristotélica, a la que tan ligada estaba el dogmatismo cristiano.

Describamos, a modo de resumen, el camino recorrido por razón y fe en esta época que acabamos de estudiar:

De la negación de lo filosófico en favor de lo revelado del comianzo, asistimos, después, a la concordia y colaboración mutua entre razón y fe, a lo que sigue el vasallaje de aquélla a ésta, de donde se intenta pasar posteriormente a la independencia tanto de filosofía como de teología mediante una delimitación de intereses y competencias que atraviesa las fases de oposición, supeditación y paralelismo armonioso. Será por esta sinuosa línea por donde proseguirá el pensamiento moderno, en el que, sin embargo, no faltarán autores que nos hagan evocar por su intención y con sus escritos momentos anteriores.

De cuanto antecede, dos son las posturas más sobresalientes y prototípicas: el agustinismo, en donde no hay delimitación de fronteras entre religión y filosofía, y el aristotalismo-tomismo, en donde se limitan los campos de las verdades de fe y las verdades de razón; delimitación teórica que oscurecerá el aspecto operativo, sin embargo.

Una y otra posturas permitirán entender lo que se piensa sobre la razón:

Las verdades de razón son verdades de una razón creada, de una razón que participa de la luz de la razón increada, de una razón hecha a ejemplo de la razón divina. No cabe una interpretación humana o natural de la razón, sino únicamente desde una metafísica creacionista: no es que se divinice la razón humana, pero sí se la teologiza. Está latiendo en todo ello el agustinismo medieval con su teoría de la iluminación. Tal como dijimos al principio, son éstas coordenadas obligadas en las que encuadrar el pensamiento me

dieval para entender el tema de la razón.

Es precisamente contra esa teologización de la razón humana contra la que reaccionará la Modernidad. Frente a la luz divina que ilumina la razón creada se va a caracterizar a la razón humana como una luz natural que luce con luz propia. Filosóficamente es esta diferente consideración de la razón lo que separa Edad Media y Edad Moderna; cronológica e históricamente es el Renacimiento, etapa que clausura ciertos aspectos filosóficos tanto como prolonga e inicia otros.

I.4.4. La razón en el Renacimiento

Este período del renacer de las humanidades, como gozne entre la mentalidad medieval y la moderna, va a disponer el terreno en el que germinará esa última, ya que, junto a la mirada retrospectiva hacia la Antigüedad, van surgiendo ciertos elementos que conformarán la Modernidad. El Renacimiento, pues, es término y culminación de la Edad Media al mismo tiempo que principio y pórtico de la Edad Moderna.

No es éste el lugar apropiado para hablar del origen y desarrollo de los elementos que dan lugar a las transformaciones experimentadas durante ese par de siglos, como poco, que constituyen el período renacentista. Si queremos, no obstante, fijar nuestra atención en un autor "a caballo entre dos mundos", en quien, a la par que la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, sin descartar por ello la tradición aristotélico-tomista, se dibujan aspectos de clara significación moderna, tales como el carácter natural de la razón y su dimensión matemática. Nos referimos al Cardenal de Cusa.

Nicolás de Cusa

Este autor, visto como un teólogo y filósofo "escéptico" en no pocas ocasiones, "está considerado como el fundador y el adelantado de la filosofía moderna, pero este juicio no puede apoyarse, ciertamente, en la peculiar

ridad y el contenido objetivo de los problemas que en su doctrina se exponen y desarrollan. Nos encontramos aquí con los mismos problemas que preocuparon a toda la Edad Media: las relaciones entre Dios y el mundo siguen considerándose desde el especial punto de vista de la doctrina cristiana de la redención y como el centro de todas las investigaciones. Aunque el dogma no trace ya incondicionalmente el camino y el rumbo de la especulación, le señala desde luego sus metas últimas."(249)

Y junto a esta cuestión, la relación entre Dios y las criaturas, íntimamente ligada a ella enfrenta el Cusano la del conocimiento o acceso a la realidad, cuyo concepto fundamental es el de la "docta ignorancia". Porque, si la sabiduría es un conocimiento total de la realidad, el hombre ha de conformarse con la ignorancia, pero no con una ignorancia por ausencia de conocimiento, sino con una ignorancia que resulta del conocimiento de las limitaciones del entendimiento humano. La convicción de Nicolás de Cusa respecto de la inaccesibilidad del conocimiento de las cosas por parte de la inteligencia humana no puede ser mayor:

La quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su pureza inalcanzable, y ha sido investigada por todos los filósofos, pero no ha sido hallada, en cuanto tal, por ninguno. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más nos acercaremos a la misma verdad. (250)

Como no menos convencido se muestra de que en esa incapacidad y en su reconocimiento está la verdadera sabiduría:

Si consiguiéramos alcanzar esto plenamente, habríamos alcanzado la docta ignorancia. Así pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante. (251)

Y aunque el intelecto humano es imagen de lo absoluto (252) y el hom-

bre aparece como microcosmos (253), ha habido una inversión con respecto a la Edad Media: "La nota de infinitud ha pasado del objeto del conocimiento a la función del conocer. El objeto del saber, aun siendo de la misma materia que el espíritu, aun siendo perfectamente translúcido e interiormente comprensible para éste, permanece, sin embargo, incomprendido en cada una de las etapas concretas del saber. Esta actitud escéptica representa la nueva fe de la razón en sí misma." (254)

En opinión del Cusano, la razón fue otorgada al hombre por el Creador porque tanto necesita el cuerpo de la razón como la razón del cuerpo. Y, así, nos dice:

El hombre no está dotado de una razón(rationi) mayor, como de la necesidad del cuerpo de sembrar, plantar, comerciar, edificar, tejer, cocinar y saber otras cosas de este género, sino que también el sumo artífice instituyó que esta naturaleza racional descendiese al cuerpo, del mismo modo que el cuerpo ascendiese a lo racional. Pues el cuerpo sensible está por debajo de la razón(rationi) y el cuerpo no es necesario para estas cosas sino por el espíritu. Por consiguiente, así como el cuerpo, por su necesidad, parece anhelar tal naturaleza racional, así este espíritu sutil exige un cuerpo noble tal que tiene necesidad de estas cosas. (255)

Es, pues, ésta una razón corporalizada, que actúa como puente de unión entre el intelecto y el cuerpo. Y es que la razón, para Nicolás de Cusa, ha de ser entendida como una facultad entre el entendimiento y los sentidos. Así, cuando va a tratar de la muerte de Jesucristo, cree conveniente iniciar su exposición diciendo:

No hay duda de que el hombre existe por el sentido, por el entendimiento y por la razón (ratione) mediadora, que une ambas cosas. Pero el orden somete el sentido a la razón(rationi), y la razón(rationem) al entendimiento. El entendimiento no existe en el tiempo y en el mundo, sino que está desligado de ellos.

El sentido existe, sujeto por movimientos, en el mundo y en el tiempo. La razón(ratio) está casi en el horizonte con respecto al entendimiento, pero elevada en cuanto al sentido: de este modo coinciden en ella las cosas que están por encima y por debajo del tiempo. El sentido es incapaz para lo que está por encima de lo temporal y para lo espiritual. Así pues, el animal no percibe las cosas que son de Dios, existiendo Dios como espíritu y más aún que como espíritu.(256)

Este papel intermedio lo hace notar el autor asimismo, al hablar de los elementos:

Pues la totalidad de los elementos es trina: en forma radical, en forma cuadrada, en forma cúbica. Pues unos elementos son más intelectuales, otros más racionales, otros por el contrario sensibles. En efecto, estos, que el sentido juzga primeramente como elementos, la razón(ratio) obliga a reconocer como más elementales, y aquellos, que parecen simples a la razón(rationi), la inteligencia capta como compuestos. Pues entre los elementos hay una gradación como entre los puntos, las líneas y las superficies. Este mundo sensible no alcanza nada más simple que la superficie, el racional sin embargo antepone a la superficie la línea simple, el intelectual a su vez prefiere el punto indivisible a la línea.(257)

En otro texto, la comparación geométrica es sustituida por una metáfora fisiológica para señalar esta misma gradación:

Ves que en tu cuerpo la cabeza, las manos y los pies se diferencian según el grado de nobleza de las ocupaciones; del mismo modo en el alma haz virtualmente al intelecto cabeza, a la razón(rationem) manos, a los sentidos pies. Pues, así como el cuerpo anda y es movido por los pies corporales, así también el alma misma continúa animalmente con los sentidos en las propias cosas sensibles. Y usa de la razón(ratione) como manos; y del intelecto como fuerza que une los sentidos para que

el intelecto sea la cabeza en el alma y aquella parte más noble. El intelecto se encuentra en el ámbito de la fuerza intelectual como el ojo en la cabeza. (258)

Párrafo que, además de indicarnos la jerarquía intelecto - razón- sentidos, apunta, remediando el símil aristotélico del De Anima III, 8, una de las notas con que el Cusano caracteriza a la razón: su instrumentalidad.

Efectivamente, la razón es instrumento del entendimiento:

Considera, pues, a la razón(rationem) misma no como raíz del cuerpo cúbico, sino como medio, a través del cual la raíz intelectual desciende a los cuerpos; pues es instrumento del intelecto y como tal principio y raíz instrumental de los cuerpos. (259)

Y, a su vez, los sentidos lo son de la razón:

El sentido por consiguiente siente y no discierne. Pues toda distinción es propia de la razón(ratione), ya que la razón(ratio) es la unidad del número sensible. Por consiguiente, si por medio del sentido se distingue lo blanco de lo negro, lo caliente de lo frío, lo agudo de lo obtuso, esto sensible desciende de aquello, de esta propiedad racional. Es por esto por lo que el sentido no niega, pues negar es propio de la distinción; sino que sólo afirma que es sensible, pero no esto o aquello. La razón(ratio) por lo tanto utiliza el sentido como instrumento para discernir las cosas sensibles; pero es ella misma la que discierne lo sensible en el sentido. (260)

Esta razón-instrumento tiene una instrumentalidad muy concreta:

la razón(ratio) es sin embargo medida (261), aunque la verdadera medida es el intelecto, cuya regla es la verdad, Dios, como apunta en las líneas siguientes:

La razón(ratio) sin embargo hace surgir cierta precisión de los sentidos; pues la razón(ratio) une los números sensibles con su precisión, y las cosas sensibles mismas son medidas con la precisión racional. Pero ésta no

es simplemente verdadera, sino racionalmente verdadera medida. Ahora bien, la precisión de las cosas racionales es el intelecto, que es la verdadera medida. Aunque la suma precisión del intelecto es la misma verdad, que es dios. (262)

Por ser la razón medida y porque no hay conocimiento sin magnitud ni multitud (263), la razón lo resuelve todo en multitud y magnitud, cuyos principios son la unidad y la trinidad. Oigamos al propio Nicolás de Cusa:

La razón(ratio) pues resuelve todas las cosas en multitud y magnitud; sin embargo, el principio de la multitud es la unidad, de la magnitud la trinidad, como en las figuras poligonales el triángulo. El camino de la razón(rationis) por consiguiente es principio uno y trino de todas las cosas; no que la unidad y la trinidad son muchas cosas, ni que el principio de la pluralidad sea la unidad, sino que son unidad tanto como trinidad.(264)

En la doctrina del Cusano el lugar de la razón hay que encontrarlo en relación con el máximo y el mínimo que es Dios (265). De aquí que en él se produzca una teologización de la razón, que la razón humana tenga carácter divino (266), y que haya una vinculación ontológica entre la razón y Dios. No es extraño, pues, que este Cardenal, por reminiscencias platónicas y su ferviente cristianismo, sea partidario de la teoría de la participación:

La divinidad es actualidad absoluta, la cual es participada en las criaturas supremas en la potencia suprema, que es entender; en las criaturas medias en la media, que es vivir; en las criaturas inferiores en la inferior, que es existir.(267)

Como acabamos de leer, esa vinculación es debida a la supeditación de la razón al intelecto, dado que, en última instancia, es el entendimiento el que liga el dinamismo cognoscitivo humano a Dios. Por ello nuestro autor nos podrá decir que

la inteligencia se mantiene respecto de la razón(rationem) como el mismo dios en relación

con la inteligencia. (268)

En definitiva, en el Cusano el tema de la razón nos ofrece algunos brotes que germinarán a lo largo de la especulación subsiguiente, pero sin dejar de guardar en su granero intelectual frutos de la reflexión precedente. Por y con ello la filosofía sufre una inflexión: retiene, no obstante, lo anterior, que le pesa mucho, pero apunta a la Modernidad, edad de la razón, aunque no haya llegado a ofrecer un concepto nítido de la misma. Algo sí queda claro de lo que recoge y lo que siembra: de aquello, la razón creada participa de su Creador; de esto, la razón presenta un carácter matematizante; de lo uno y lo otro, la razón es instrumento-medida. Y tales cosas con unas consecuentes implicaciones ya apuntadas. Lo más notable desde nuestro punto de vista: aunque la razón se sobrepone a los sentidos, no es el elemento cognoscitivo superior en el hombre; por encima de ella está la facultad intelectual.

Hemos llegado así al final de esta historia de la razón previa a la aparición de Descartes en la filosofía. En opinión del último de los pensadores tratados, el de Cusa, continuando una teoría que nace en Grecia y atraviesa la Edad Media, la razón aparecía como facultad. En Descartes, la razón va a perder dicho carácter. Interesa, pues, por ello detenemos en la teoría de las facultades para saber qué es lo que se niega y por qué se priva de esta caracterización a la razón.

44

n o t a s

- (1) FERRATER, Diccionario de Filosofía, vol. 4, p. 2275.
- (2) GARCIA MORENTE, M. y ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos, Espasa-Calpe, 8ª ed., Madrid, 1979, p. 49.
- (3) BLANSHARD, Reason and Analysis, p. 54.
- (4) L.C., p. 55.
- (5) L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale, en "Dialectica", 11 (1957), p. 306.
- (6) PROCL. in Eucl. 65 (DK 14. 6a)
 Las siglas DK harán siempre referencia a Die Fragmente der Vorsokratiker, DIELS, H., herausgegeben von KRANZ, W., ed. Weidmann, 16ª ed., Dublin-Zürich, 1972.
- (7) ROUGIER, art. cit., p. 306.
- (8) GIGON, O., Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. Versión española de MANUEL CARRION GUTIEZ, Gredos, Madrid, 1971, p. 133.
- (9) KIRK, G.S. y RAVEN, J.E., Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Versión española de JESUS GARCIA FERNANDEZ, Gredos, reimp., Madrid, 1974, p. 321.
- (10) CHEVALIER, J., Historia del pensamiento. Tomo I: "El pensamiento antiguo". Traducción de JOSE A. MIGUEZ, Aguilar, 2ª ed., Madrid, 1958, pp. 58-59.
- (11) G. JUNCEDA, J.A., De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber occidental, Fragua, Madrid, 1975, pp. 46-47.
- (12) I, 5, 985 b 23 - 986 a 8.
 Cfr. asimismo Mét. I, 8, 989 b 29 - 990 a 7.
- (13) G. JUNCEDA, p.c., p. 49.
- (14) PORPHYR. in Ptolem. Harm. p. 56 Düring (DK 47 B 1).
- (15) G. JUNCEDA, p.c., p. 59.
- (16) Art. cit., p. 309.
- (17) Lib. V, def. 3
 Cfr. en ese mismo libro la def. 5, donde el concepto de relación queda mejor definido. Simbólicamente es como sigue: $a : b = c : d$, cuando, tomando arbitrariamente los enteros m y n , si tenemos $m \frac{a}{b} \neq n \frac{c}{d}$, será $m \frac{a}{b} \neq n \frac{c}{d}$.
 En relación con la deuda de Euclides con los pitagóricos, puede verse PAPD, Elem. X 63-64, en Los filósofos presocráticos. Introducciones, tra-

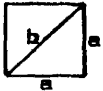
ducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Gredos, Madrid, 1978, tomo I, fr. 362, pp. 231-232.

(18) Lib. V, def. 6.

(19) ROUBIER, art. cit., p. 307.

(20) BRUNSCHVIG, Héritage de mots. Héritage d'idées, p. 5.

(21) La aparición de $\sqrt{2}$ es una simple aplicación del teorema de Pitágoras a un triángulo rectángulo isósceles:



$$\begin{aligned} a^2 + a^2 &= b^2 \\ 2 a^2 &= b^2 \\ b &= a \sqrt{2} \end{aligned}$$

Hipótesis: $\sqrt{2}$ puede expresarse mediante una fracción irreducible o número racional ($\sqrt{2} = p/q$, siendo p y q enteros).

Pero dicha fracción puede demostrarse como reducible, al ser p y q números pares. (Para la demostración, vid. GARCIA GARCIA, J., y LOPEZ PELLICER, M., Álgebra lineal y geometría, Marfil, Alcoy, 1977, p. 183)

Se llega así a la contradicción de que la fracción p/q se pueda reducir, en contra de la hipótesis.

(22) BRUNSCHVIG, o.c., p. 4

(23) Met. I, 5, 986 a 29 - 31.

(24) TEOPHR. d. sens. 25 (DK 24 B 1a).

(25) GIGON, o.c., p. 165.

(26) "Sócrates y la sabiduría griega", en Naturaleza, Historia, Dios, Nacional, 7ª ed., Madrid, 1978, pp. 162-163.

(27) GALILEI, G., Il Saggiatore, G. Mascardi, Roma, 1623, cap. vi, p. 25.

(28) FILOD. Ret. I, cols. 57 y 62 (DK 22 B 81).

(29) D.L. VIII 6 (DK 22 B 129).

Cfr. HERODOTO II, 123.

(30) CLEM. Strom. V 105 (DK 22 B 30).

Cfr. DK 22 B 31.

Una explicación más en detalle del texto puede verse en GIGON, o.c., pp. 247-251.

(31) Cfr. THEMIST. Or. 5, p. 69 (DK 22 B 123): phýsis krýptasthai philei.

(32) HERACLITO, en Los filósofos presocráticos, vol. I, p. 314.

(33) o.c., p. 272.

(34) KIRK-RAVEN, o.c., p. 282.

(35) WERNER, Ch., La filosofía griega. Traducción de Juan-Eduardo Cirlot, Labor, 4ª ed., Barcelona, 1973, p. 21.

(36) PLAT. Cratyl. p. 402 A (DK 22 A 6).

(37) Cfr. KIRK-RAVEN, o.c., pp. 277-280, así como las notas 18 y 94 de E. Lan a su traducción de los fragmentos de Heráclito, en Los filósofos pre socráticos, vol. I, pp. 326 y 375-376.

(38) ARIUS DID. ap. Eus. P.E. XV 20 (DK 22 B 12).

(39) EUDEM. Eth. H 1. 1235 a 25 (DK 22 A 22).

(40) Cfr. SIMPLIC. Phys. 24, 13 (DK 12 B 1 y 12 A 9).

(41) ORIG. c. Cels. VI 42 (DK 22 B 80).

(42) HIPPOCL. Refut. IX 9 (DK 22 B 53).

(43) KIRK-RAVEN, o.c., p. 275.

(44) HIPPOCL. IX 9 (DK 22 B 51).

(45) WERNER, o.c., p. 22.

(46) /Arist./ de mundo 5. 396 b 7 (DK 22 B 10).

(47) WERNER, o.c., p. 22.

(48) PLUT. de exil. 11 p. 604 A (DK 22 B 94).

(49) DIOG. IX 1 (DK 22 B 41).

(50) KIRK-RAVEN, o.c., p. 267.

(51) SEXT. adv. math. VII 132 (DK 22 B 1).

(52) KIRK-RAVEN, o.c., p. 267.

(53) SEXT. adv. math. VII 133 (DK 22 B 2).

(54) SEXT. EMP. VII 126 (DK 22 B 107).

La expresión "almas bárbaras" está referida a aquellos que no son capaces de entender el lenguaje de los sentidos, dejándose engañar por las manifestaciones superficiales. Y es que "el mundo de la percepción es, pues, un "lenguaje", que requiere comprensión; pero es la razón o la mente la que "lee y comprende" este lenguaje." (WARTOFSKY, Introducción a la filosofía de la ciencia, p. 105)

(55) GIGON, o.c., pp. 224-225.

(56) HIPPOCL. Refut. IX 9 (DK 22 B 50).

(57) WARTOFSKY, o.c., p. 105.

(58) PLUT. de E 8 p. 388 E (DK 22 B 90).

(59) KIRK-RAVEN, o.c., p. 283.
Cfr. asimismo pp. 267 y 289.

(60) MARIAS, J., Historia de la filosofía, Revista de Occidente, 6ª ed., Madrid, 1952, p. 10.

(61) Cfr. Met. I, 6, 987 a 32 - b 10; XIII, 4, 1078 b 12-32, y 9, 1086 a 37 - b 4.

(62) GRUBE, G.M.A., El pensamiento de Platón. Traducción española de TOMAS CALVO MARTINEZ, Gredos, Madrid, 1973, p. 20.

Advirtamos que, desde la más estricta etimología, el "todo fluye" corresponde a la conocida expresión pánta rei mejor que a pánta khōrei, cuya significación más exacta es "todo retrocede".

(63) Soph. 235 b 8 - c 2.

Cfr., entre otros textos, Epin. 986 c 4; Epist. II, 310 c 6; Legg. II, 659 d 4 y IV, 716 d 1; Rep. III, 395 b 9, para las anteriores significaciones mencionadas.

(64) Cfr. Met. I, 6, 987 a 29 - 988 a 9.

(65) GRUBE, o.c., p. 21.

(66) Phaed. 110 d 3-7.

Cfr. asimismo Legg. III, 676 c 1; IV, 710 d 4; X, 898 b 9; Phaed. 96 d 2; Tim. 29 c 1.

Según ha escrito R.L. Nettleship, "a Platón las leyes de la proporción, que son la condición de belleza en el arte, parecían presagiar la presencia de la misma mente que se revela en el orden inmutable del universo, y más imperfectamente en el orden moral de la vida humana." (Hellenica, 110. Citado por BLANSHARD, o.c., p. 69)

(67) 201 c 9-10.

Las otras dos definiciones nos presentan la ciencia bien como la sensación (151 e - 187 b), bien como la opinión verdadera (187 b - 201 d).

(68) Theait. 206 d 1-4. Texto que concluye así: "¿No te parece que esto sea razón(lógos)?"

Como ya se ha comentado, "Logos no significa acá "definición verbal", como solemos encontrar en el diccionario, sino, simplemente, "enunciado", "discurso", la expresión de una noción o de un juicio en nuestra mente." (CORNFORD, F.M., La teoría platónica del conocimiento. El "Teeteto" y el "Sofista": traducción y comentario. Versión castellana de N.L. CORDERO y Mª D. DEL CARMEN LIGATTO, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 148).

(69) Theait. 206 e 4-8.

(70) o.c., 207 b 7 - c 3.

- (71) O.c., 208 b 4-6.
- (72) O.c., 208 d 5-8.
- (73) O.c., 209 a 5.
- (74) La teoría platónica del conocimiento, p. 150.
- (75) Cfr. 210 a 6 - b 2.
- (76) DIES, A., "Notice", en PLATON, Œuvres complètes. VIII-2ª Para: Théétète, "Les Belles Lettres", 6ª ed., París, 1967, p. 147.
- (77) Véase el apartado I.3. de esta Introducción.
- (78) Héritage de mots. Héritage d'idées, p. VII.
- (79) BLANSHARD, o.c., p. 54.
- (80) L.c., p. 57.
- (81) WHITEHEAD, The Function of Reason, p. 26.
- (82) Ibidem.
- (83) Ibidem.
- (84) BLANSHARD, o.c., p. 55.
- (85) A este respecto pueden verse las pp. 23-38 de la Introducción general que TOMAS CALVO MARTINEZ ha escrito a su traducción de la obra de Aristóteles, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1978. Tras exponer las diferentes teorías mantenidas sobre el particular, concluye: "La investigación contemporánea ha dejado, a nuestro juicio, suficientemente sentados los siguientes hechos: que Aristóteles evolucionó efectivamente desde la aceptación in condicional del platonismo hacia un sistema de ideas particular y propio; que a lo largo de su dilatada actividad intelectual continuó ininterrumpidamente revisando sus propias ideas y teorías; que no todos los tratados (ni, a veces, todas las partes de cada tratado tal como hoy las tenemos) fueron escritos en la misma época; que en el conjunto de la obra aristotélica existen, en fin, discrepancias doctrinales." (L.c., p. 37)
- (86) Historia del pensamiento, tomo I, p. 238.
- (87) Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Versión española de José Gao, F.C.E., 1ª ed., México, 1946, p. 11.
- (88) Cfr. a este respecto las pp. 28-33 de la Introducción General de E. Lan a la edición citada de Los filósofos presocráticos. Vid. también KIRK-RAVEN, o.c., p. 15.
- (89) WERNER, La filosofía griega, p. 145.
- (90) De caelo, II, 9, 290 b 21-23.

- (91) Ethica Nicom. V, 3, 1131 a 32-35.
- (92) De anima, I, 5, 409 b 29 - 410 a 8.
- (93) Met. V, 11, 1018 b 26-29.
- (94) BLANSHARD, o.c., p. 55.
- (95) De anima, II, 12, 424 a 18 - 21.
- (96) Cfr. o.c., II, 5, 418 a 3 - 4.
- (97) RODRIGUEZ SANCHEZ, A., Elementos del proceso del conocimiento en el "De Anima", en "Anales del Seminario de Metafísica", III (1968) p. 33.
- En relación con esta problemática de la asimilación cognoscitiva en el aristotelismo, pueden verse las pp. 118-124 de la obra del profesor RABADE, Verdad, conocimiento y ser, Gredos, 2ª ed., Madrid, 1974. A lo largo de esa sección se examinan los antecedentes a la teoría de Aristóteles y la inflexión que sufre con las aportaciones del Estagirita.
- (98) BLANSHARD, o.c., p. 55.
- (99) l.c., p. 56.
- A su estudio dedica este autor el resto de las páginas que componen el 6ap. II de su obra Reason and analysis.
- (100) Met. XIV, 6, 1092 b 23-25.
- (101) De generat. animal. II, 1, 732 a 3-6.
- (102) I, 7, 191 a 12-14
Cfr. Met. VII, 10, 1035 b 29.
- (103) VIII, 1, 252 a 11-14.
- (104) Met. I, 6, 987 b 3-4.
- (105) Topica, I, 5, 101 b 38.
- (106) o.c., VI, 1, 139 a 28-31.
- (107) Met. VII, 4, 1030 a 6-7.
- (108) Cfr. l.c., 1030 a 29-30.
- (109) o.c., VII, 6, 1031 a 1-14.
- (110) De generat. animal. I, 1, 715 a 4-7.
- El término lógos, en la expresión kai o lógos tēs ousías, es a la vez la definición y la forma; lo que confirma nuestra interpretación anterior de la simulación del significado de éidos por lógos.
- Cfr. asimismo De generat. et cor. II, 9, 335 b 6-7.
- (111) CALVO MARTINEZ, Introducción a Acerca del alma, p. 108.

(112) I, 1, 403 a 29 - 403 b 2.

(113) Cfr. ARISTOTE, La Métaphysique. Nouvelle éd. par J. TRICOT, J. Vrin, Paris, 1962, t. I, nota 1, pp. 24-25, nota 2, p. 317, nota 2, pp. 362-363 y nota 2, p. 400.

Cfr. asimismo ARISTOTELE, La Metafisica. A cura de G. REALE, L. Loffredo, Nápoles, 1968, vol. I, nota 3, p. 149, notas 3 y 4, pp. 482-483 y nota 14, pp. 577-578.

Vid. también ORGAN, T.W., A index to Aristotle in English translation, Gordian Press, Inc., reprint., New York, 1966, pp. 40-41.

(114) Cfr. Ensayo sobre el entendimiento humano. Traducción de Edmundo O'Gorman, F.C.E., México, 1956, IV, 17, p. 676.

(115) Política, I, 2, 1263 a 10.

Cfr. en la misma obra VII, 13, 1332 b 4.

(116) Ethica Nicom. VI, 1, 1138 b 20-25.

(117) De anima, III, 3, 427 b 7-14.

(118) Ethica Nicom. VI, 1, 1138 b 30.

(119) De anima, III, 9, 432 a 23 - 432 b 7.

(120) Ello es prueba de la influencia de Anaxágoras en su filosofía: cfr. Met. I, 4, 984, b 18-20.

Acerca de las ambigüedades que el léxico aristotélico presenta en cuanto al término νόος, puede consultarse la nota 66, pp. 222-223, de la traducción de CALVO MARTINEZ de la obra Acerca del alma.

(121) De anima, III, 4, 429 a 10-24.

Sobre este asunto pueden verse los capítulos 4-8 de ese mismo libro III.

(122) Cfr. O.C., III, 3, 427 a 19-20.

(123) O.C., II, 3, 414 b 17-19.

(124) Ethica Nicom. VI, 6, 1141 a 6-8.

(125) De anima, I, 3, 407 a 25-27.

(126) ZUBIRI, "¿Qué es saber?", en Naturaleza, Historia, Dios, pp. 43-44.

(127) BLANSHARD, O.C., p. 59.

(128) L.C., p. 68.

(129) II, 6, 1203 a 8-11.

(130) O.C., p. 51.

(131) GUTHRIE, W.K.C., Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles.

Traducción de FLORENTINO M. TORNER, F.C.E., 5ª reimp., México, 1973, pp. 157-158.

(132) ZUBIRI, "Sócrates y la sabiduría griega", en o.c., p. 210.

(133) L.c., p. 211.

(134) L.c., p. 217.

(135) L.c., pp. 217-218.

(136) MARITAIN, J., El orden de los conceptos. I. Lógica menor (Lógica formal). Traducción: Gilberte Motteau de Buedo, Biblioteca Argentina de Filosofía, Club de Lectores, Buenos Aires, 1976, p. 13.

(137) ZUBIRI, o.c., p. 218.

(138) BLANSHARD, o.c., p. 69.

(139) BREHIER, E., "Stoïcisme et science", en Etudes de philosophie Antiqua, P.U.F., Paris, 1955, pp. 97-98.

(140) REYES, A., La filosofía helenística, F.C.E., 2ª reimp., México, 1978, p. 99.

(141) L.c., p. 175.

(142) ZAMBRANO, M., "La cuestión del estoicismo español", en Pensamiento y poesía en la vida española. Obras reunidas. Primera entrega, Aguilar, Madrid, 1971, pp. 304-305.

(143) L.c., pp. 306-307.

(144) LONG, A.A., La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos. Traducción del inglés P. JORDAN DE URRIES, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 123.

(145) De finibus, III, 74.

(146) LONG, o.c., p. 112.

Cfr. MARCO AURELIO, Pensamientos, VII, 9. Texto establecido por A. I. TRANNOY, "Les Belles Lettres", Paris, 1939.

(147) "Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", en Etudes de philosophie Antiqua, p. 161.

(148) EPICTETO, Entretiens, IV, 8, 12, en Les Stoïciens. Textes traduits par E. BREHIER, Gallimard, Paris, 1962, pp. 1085-1086.

Arrianus Epict. diss. IV, 8, 12. Stoicorum Veterum Fragmenta. I. AB AR-
NIM, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1921 (en adelante citados como S.V.F.)
I, 51.

(149) "Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", p. 162.

- (150) Diog. Laërt. VII, 40. S.V.F. II, 41.
- (151) Diog. Laërt. VII, 39. S.V.F. I, 45.
- (152) REYES, o.c., pp. 105-106.
- (153) Diogenes Laërt. VII, 84. S.V.F. I, 178.
- (154) REYES, o.c., p. 106.
- (155) BREHIER, E., Historia de la filosofía. Traducción de DEMETRIO NÁÑEZ. Prólogo de JOSE ORTEGA Y GASSET, Sudamericana, 2ª ed., Buenos Aires, 1944. Tomo I: La Antigüedad, La Edad Media y la Filosofía en Oriente, p.307.
- (156) Diog. Laërt. VII, 41-42. S.V.F. II, 48.
- (157) LONG, o.c., p. 121.
- (158) Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 56. S.V.F. III: II. DIOGENES BABYLONIUS 20.
- (159) Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 57. S.V.F. III: II. DIOGENES BABYLONIUS 21.
- (160) KNEALE, W. y M., El desarrollo de la lógica. Traducción por JAVIER MUGUERZA, Tecnos, Madrid, 1972, p. 136.
- (161) BOCHENSKI, I.M., Historia de la lógica formal. Edición española de MILLAN BRAVO LOZANO, Gredos, 1ª reimp., Madrid, 1976, p. 120.
- (162) Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 76. S.V.F. III: VII. Appendix. Crinis, 5.
- (163) Texto citado por BOCHENSKI, o.c., p. 133.
- (164) LONG, o.c., p. 144.
- (165) ALAIN, La théorie de la connaissance des stoiciens, P.U.F., Paris, 1964, p. 63.
- (166) Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 49. S.V.F. II, 52.
- (167) RADABE, S., Verdad, conocimiento y ser, p. 237.
- (168) Diogenes Laërt. VII, 47. S.V.F. I, 68.
- (169) Academica, II, 145. S.V.F. I, 66.
- (170) Sobre las discusiones que su significación plantea, cfr. RADABE, o.c., p. 239.
- (171) Cfr. Sextus Emp. adv. math. VII, 227. S.V.F. II, 56.
- (172) Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 50. S.V.F. II, 55.
- (173) G. 102. S.V.F. II, 836.

- (174) ALAIN, O.C., pp. 31-32.
- (175) Cfr. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 51. S.V.F. II, 61.
- (176) Cfr. Sextus adv. math. VIII, 70. S.V.F. II, 187.
- (177) ALAIN, O.C., p. 33.
- (178) O.C., p. 46.
- (179) L.C., p. 47.
- Diógenes definía la amataiótēs (gravedad, ausencia de frivolidad) como "una manera de ser que refiera las representaciones a la recta razón."
- (180) Cfr. BREHIER, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", pp. 162-163.
- (181) Cfr. Plutarchus de Stoic. repugn. cap. 34 p. 1049f. S.V.F. II, 937.
- (182) Cfr. Stobaeus eclog. I, 79, 1 W. S.V.F. II, 913.
- (183) Plutarchus de Stoic. repug. cap. 34 p. 1050.c. S.V.F. II, 937.
- (184) LONG, O.C., p. 148.
- (185) L.C., p. 149.
- (186) Sextus adv. math. IX, 107. S.V.F. I, 110.
- (187) Cfr. LONG, O.C., p. 145 y ss.
Vid. también KIRK-RAVEN, Los filósofos presocráticos, p. 264.
- (188) Cfr. Diogenes Laërt. VII, 156. S.V.F. II, 774.
- (189) MARCO AURELIO, Penseamientos, VII, 9.
- (190) REYES, O.C., p. 106.
- (191) Cfr. Diog. Laërt. VII, 135-136. S.V.F. I, 102, y Diogenes Laërt. VII, 147. S.V.F. II, 1021.
- (192) Ep. LXV, 12.
- (193) Consolat. ad Helviam, VIII, 4.
- (194) Somos conscientes de la poca precisión que pueden tener las expresiones "razón cósmica" y "razón divina", en este lugar. No quieren ser ellos traducción directa del término lógos; más bien apuntan a la interconexión que hay entre la cosmología y la teología estoicas, derivada de su monismo, y en las que los sentidos de lógos dibujan círculos secantes, si es que no superpuestos: "el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal, ...", todas caen bajo el término lógos, pero no atribuido solamente a la divinidad, como afirma Zeller, en su obra Fundamentos de la filosofía Griega. Traducción por ALFREDO LLANOS, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, p. 222.

- (195) BREHIER, "Philo Judaeus", en Etudes de philosophie Antique, p. 213.
- (196) Clemens Al. Stromat. II p. 487 Pott. S.V.F. II, 714.
- (197) Cfr. SENECA, Ep. CXXIV, y DIOGENES LAERCIO, VII, 86, en Les Stoiciens.
- (198) Cfr. Galenus de H. et Plat. decr. IV, 6 (147). S.V.F. III, 473.
- (199) DIOGENES LAERCIO, VII, 86, en Les Stoiciens.
Diogenes Laërt. VII, 86. S.V.F. I, 162.
- (200) Stobaeus Ecl. I, 1, 12 p. 25, 3. S.V.F. I, 537.
- (201) Cfr. LONG, O.C., p. 202.
- (202) Ac. XVII, 17-19.
- (203) Cfr. L.C. XVII, 22-23.
- (204) "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", en Naturaleza, Historia, Dios, pp. 334-335.
- (205) BREHIER, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", en O.C., p. 165.
- (206) L.C., p. 166.
- (207) L.C., pp. 164-165.
- (208) I, 1.
El texto griego es como sigue: "En arkhē hē ho logos kai ho logos hēn pros ton theōn, kai theōs hēn ho logos", cuya traducción al latín ha sido la siguiente: "In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum".
- (209) Jn. I, 14.
- (210) Summ. Theol. I, q. 37, a. 1 c.
- (211) FERRATER, artículo LOGOS, en Diccionario de Filosofía, vol. 3, pp. 2029-2030.
- (212) BREHIER, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", pp. 170-171.
- (213) No queremos con esta afirmación identificar completamente la filosofía medieval con la cristiana, ignorando las filosofías árabe y judía; si no tan sólo dejar constancia de que es aquella la corriente más importante en el pensamiento del Medievo, así como la más influyente en la filosofía posterior, tanto por lo que se continúa de ella cuanto por las oposiciones que despierta.
- (214) GILSON, E., La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes pa-

trísticos hasta el fin del siglo XIV. Versión española de ARSENIO PACIOS y SALVADOR CABALLERO, Gredos, 2ª reimp. de la 2ª ed., Madrid, 1976, p. 13.

(215) ZUBIRI, "Nuestra situación intelectual", en o.c., p. 30.

(216) Es la traducción que se dio a lógos, en su significación de "facultad humana". Veamos, en confirmación de esto, dos textos paralelos de un mismo pasaje de la Metafísica aristotélica en dos versiones, la original griega y la traducción latina de Guillermo de Moerbeke. El texto es el 981 b 5-6:

"hōs ou katà tō praktikōs einai sophōtērous outha allà katà tō lógon ékhein autois kai tās aítias gnōrizein."

"tamquam non secundum practicos esse sapientiores sint, sed secundum quod rationem habent ipsi, et causas cognoscunt." (Subrayados nuestros).

(217) Ideas tomadas del profesor RABADE, a quien se las escuché en los cursos monográficos de doctorado Teoría e historia de la razón (1978-79) y Razón histórica en Ortega (1979-80).

(218) BREHIER, o.c., p. 171.

(219) ROUGIER, L., Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique, J.J. Pauvert, Holanda, 1966, p. 33.

(220) L.c., p. 35.

(221) ROUGIER, L., L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale, p. 309.

(222) Cfr. KUHN, La estructura de las revoluciones científicas, p. 125.

(223) ROUGIER, art. cit., p. 311.

(224) ROUGIER, o.c., pp. 35-36.

(225) I Co, II, 4.

(226) I Co, VIII, 1: scientia inflat, charitas aedificat.

(227) De Praescriptionibus, VII. PL 2, 20 B.

(228) Ibidem. PL 2, 20 b - 21 A.

(229) De vera religione, XXIV, 45.

(230) Sermo XLIII, 7.

Cfr. In Ioann. Evangel. Tract. XXXVI, 7.

(231) ROUGIER, o.c., p. 40.

(232) De divina praedestin. I, 1. PL 122, 358 A.

(233) GILSON, La filosofía en la Edad Media, p. 191.

(234) ROUGIER, o.c., p. 60.

- (235) L.c., p. 65.
- (236) Prosligion, Proem. PL 158, 225 A: fides quaerens intellectum:
- (237) De Sacramentis, I, iii, 30. PL 176, 231 D - 232 B.
- (238) ROUGIER, art. cit., p. 315.
- (239) ROUGIER, o.c., p. 107.
- (240) De ente et essentia, V, J. Vrin, 3ª ed., Paris, 1965, p. 57.
- (241) L.c., p. 59.
- (242) ROUGIER, art. cit., p. 317.
- (243) Texto citado por FRALÉ, G., Historia de la Filosofía. II(2ª). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia, B.A.C. 3ª ed. actualizada por TEOFILO URDANOZ, Madrid, 1975, nota 11, p. 496.
- (244) GILSON, La filosofía en la Edad Media, p. 601.
- (245) RABADE, S., Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV, C.S. I.C., Madrid, 1966, p. 177.
- (246) "Motivo y plan de toda la obra". Edición y traducción de S. RABADE, S. CABALLERO y A. PUIGCEVER, Gredos, Madrid, 1960, tomo I, p. 17.
- (247) Ibidem.
- (248) O.c., p. 9.
- (249) CASSIRER, E., El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Traducción de W. ROCES, F.C.E., 2ª ed., México-Buenos Aires, 1965, tomo I, p. 65.
- (250) De docta ignorantia, I, iii, en Nicolai Cusae Cardinalis Opera. Parisiis 1514. Unveränderter Nachdruck. Minerva G.m.b.H. Frankfurt/Main, 1962, vol. I, fol. 2 a. (En las citas que van a seguir haremos siempre referencia a esta misma edición y al primero de sus volúmenes).
- (251) O.c., I, i, fol. 1 b.
- (252) Cfr. NICOLAS DE CUSA, Idiotae, III, iii, fol. 84 a.
- (253) Cfr. NICOLAS DE CUSA, De conjecturis, II, xiv, fol. 60 a, y De ludo globi, I, fol. 157 b.
- (254) CASSIRER, o.c., pp. 71-72.
- (255) De conjecturis, II, x, fol. 57 a.
- (256) De docta ignorantia, III, vi, fol. 27 b.
- (257) De conjecturis, II, iv, fol. 53 a.

- (258) O.C., II, x, fol. 57 b.
- (259) O.C., I, ix, fol. 44 b.
- (260) O.C., I, x, fol. 45 a.
Cfr. De docta ignorantia, III, iv, fol. 27 a.
- (261) De docta ignorantia, I, xvii, fol. 7 a.
- (262) De conjecturis, I, xii, fol. 47 b.
- (263) Cfr. Compendium, cap. v, fol. 170 a.
- (264) De conjecturis, I, x, fol. 45 b.
- (265) Cfr. O.C., II, x, fol. 57 b.
Vid. De docta ignorantia, I, iv, fol. 2 b.
- (266) Cfr. Idiotae, III, xiii, fol. 92 b.
- (267) De conjecturis, II, vi, fol. 54 a.
Cfr. De docta ignorantia, I, xviii, fols. 7 b - 8 a.
- (268) De conjecturis, I, viii, fol. 44 a.

I.5. La razón como facultad

Parece lógico admitir que, desde el momento en que se dan por sentadas ciertas "divisiones" del alma, se está estableciendo una "teoría/doctrina de las facultades/potencias". "Divisiones" que propiamente no significa partición o separación de partes en el alma, tal como expresa Ad. Garnier en su Traité des Facultés de l'Âme: "El alma cumple actos independientes unos de otros que nos hacen conocer en ella poderes independientes... Como el yo es uno y diverso, no podemos decirlo; pero la conciencia nos muestra que tiene estas dos cualidades. Las facultades existen, pues, independientes unas de otras, sin dividir el alma y sin multiplicarla".(1)

En este contexto, parece, pues, conveniente admitir una diversidad de operaciones en el alma, una heterogeneidad de las actividades anímicas, así como la posibilidad en el alma de tal heterogeneidad, y "reconocer la realidad de la vida mental en su doble condición de actualidad y de potencialidad, o, como se prefiere decir en lenguaje más moderno, de conciencia y de subconciencia, entendiéndose bajo esta última denominación no sólo la con-

dición de habitualidad y virtualidad, que añade a las facultades ya constituidas una disposición próxima al acto y tendente a facilitarlo, sino también esa otra disposición remota que lo hace simplemente posible y que de antiguo viene designándose con el nombre de "facultad".(2)

Volvamos nuestra mirada a lo escrito hasta ahora para justificar el presente apartado en la línea de lo apuntado por los autores que acabamos de citar. Porque, que muchos de los pensadores hasta ahora tratados han reconocido y admitido tal diversidad de operaciones vitales, es algo sobradamente conocido por cualquiera que se haya acercado a sus obras. Recojamos algunas de sus afirmaciones al respecto.

I.5.1. Reseña histórica

Nicolás de Cusa hace entender al interlocutor de uno de sus diálogos

que el alma es una sustancia incorpórea y facultad(virtus) de diversas facultades(virtutum). Pues, es sensibilidad; es también imaginación; es asimismo razón e inteligencia. Ejercita la sensibilidad y la imaginación en el cuerpo; ejercita la razón y la inteligencia fuera del cuerpo. Una sola es la sustancia de la sensibilidad, de la imaginación, de la razón y de la inteligencia: es preciso que el sentido no sea la imaginación ni la razón ni el intelecto; del mismo modo que ni la imaginación o la razón o el intelecto algo de los otros. Son, pues, diversos modos de comprender en el alma: de los que uno no puede ser otro. Pienso que quieres expresarte así.
(3)

Francisco Suárez, al preguntarse si hay distinción real entre las almas sensitiva, vegetativa y racional cuando se dan en un mismo sujeto, nos dirá que, en su opinión,

una misma y única alma es principio del entender, sentir y vegetar en el hombre.(4)

De las tres pruebas que ofrece en apoyo de su conclusión, la segunda

está tomada de la armonía que hay entre las operaciones(operationes) y las potencias(potentias) del hombre, incluso entre las que pertenecen a distintos grados del alma. Pues, no podría darse una armonía tan grande, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Experimentamos, en efecto, que la operación de una potencia(potentiae) entorpece la acción de otra potencia(potentiae) que pertenece incluso al mismo grado de alma; por ejemplo, si alguien se concentra con intensa atención en una actividad del intelecto durante algún tiempo, queda entorpecida la potencia(vis) sensitiva y digestiva. Lo que es señal de que es una misma el alma que opera por estas facultades(virtutes), la cual, por tener limitada su facultad(virtutem), mientras se concentra en una de este modo, se distrae de las otras. Por esta razón en una misma alma sensitiva la operación de un sentido realizada con atención entorpece la operación de otro. Y, análogamente, se encuentra esta armonía en las facultades(facultatibus) vitales y animales, por lo que alterada una fuertemente, se alteran las otras: por ejemplo, si la imaginación percibe fuertemente un desprecio, la facultad(facultas) vital del corazón pone en movimiento el humor, y el apetito se irrita; y si percibe un peligro como eminente, se excita el pulso, y la facultad(facultas) natural se altera. Tales cosas enseñan que todos estos fenómenos radican en una misma alma.(5)

Tomás de Aquino, en clara dependencia de la tradición peripetética, y en no menos clara sumisión a la doctrina cristiana, nos dirá que

es necesario poner varias potencias(potentias) en el alma.(6)

Y ello por dos motivos:

El hombre, no obstante, puede conseguir la bondad perfecta y universal: puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Pues está en el último grado, según la naturaleza, entre los seres a quienes compete la bienaventuranza

za: y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones(operationibus) y facultades(virtutibus)...

Existe todavía otra razón por la que el alma humana tiene diversidad de potencias(potentiarum): a saber, porque está en los confines de las criaturas espirituales y corporales, y por esto concurren en ella las facultades(virtutes) de unas criaturas y otras.(7)

Anselmo de Bec, en el último de sus tratados, y para poder hablar con más detalle sobre la voluntad, precisa previamente que

así como tenemos en nuestro cuerpo miembros y cinco sentidos, aptos cada uno para una función propia, y que nos sirven como de instrumentos, las manos para coger, los pies para caminar, la lengua para hablar, la vista para ver, de igual modo el alma tiene en sí misma ciertas potencias(vires), de las que nos servimos como de instrumentos para usos convenientes. Hay en el alma una razón que nos sirve como de instrumento para razonar y una voluntad de la que nos servimos para querer. La razón no es toda el alma, como tampoco la voluntad; pero cada una es algo en el alma.(8)

Juan Escoto Erígena, a la pregunta del "Discípulo" de si el alma humana, siendo simple, admite composición alguna, pone en boca del "Maestro" las siguientes palabras:

Una cosa mantengo firmemente, que es simple, esto es, carente de toda unión de partes(partium); otra ciertamente niego por completo, esto es, que reciba composición alguna en sí de diferentes partes(partium) sucesivamente; pues, está toda en sí misma y en todas partes por completo. Realmente toda es vida; toda, intelecto; toda, razón; toda, sentido; toda, memoria; toda, vivifica, nutre, mantiene, hace crecer el cuerpo; toda en todos los sentidos siente las formas de las cosas sensibles; toda de las mismas cosas, más allá de todo sentido corpóreo; a la naturaleza y a la razón trata, distingue, une, separa; toda fuera y sobre toda criatura, y de sí mis-

ma, porque está comprendida en el número de las criaturas gira alrededor de su creador con un movimiento inteligible y eterno, mientras se purifica de todos los vicios. Y como se mantiene naturalmente simple recibe divisiones de sus diferencias inteligibles y sustanciales, así como en las partes(partes) del todo; según la multitud de sus movimientos; y por esto se designa con muchos nombres. En efecto, mientras gira en torno a la esencia divina, Mente, Espíritu, Intelecto; mientras considera las naturalezas y las causas de las cosas creadas; Razón; mientras recibe por los sentidos corpóreos las formas de las cosas sensibles, Sentido; mientras realiza en el cuerpo sus movimientos ocultos a semejanza de los animales irracionales, nutriéndolo y creciendo, suele llamarse propiamente Vida. En todos ellos sin embargo está completa en cualquier parte.(9)

Agustín de Hipona piensa que el alma, en cuanto creada por Dios, es criatura que refleja la Trinidad del Dios Uno por medio de sus facultades, y

esta imagen se reconoce principalmente en aquellas tres, a saber, memoria, inteligencia y voluntad.

Así pues, llamo ahora inteligencia a aquella por la que entendemos al pensar, esto es, cuando nuestro pensamiento es informado por el recuerdo presente en la memoria, pero en el cual no pensábamos; y voluntad, amor, o dilección, la que une esta prole y el padre, y es común en cierto modo a una y otro.(10)

Facultades que, para poder ser imagen perfecta del Dios Uno en esencia y Trino en personas, han de ser como términos de tres relaciones reales en una esencia. El propio Santo africano lo dejó escrito:

Y estas tres, memoria, inteligencia, voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida; ni tres mentes, sino una mente: consecuentemente tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia... En sí mismas cada una es vi

da, mente y esencia. Y estas tres son una sola realidad, por el hecho de ser una vida, una mente, una esencia.(11)

Marco Tulio Cicerón, para analizar las pasiones, se hace eco de las doctrinas pitagórica y platónica, y nos dice:

para explicarlas seguiré aquella viaje descripción admitida primero por Pitágoras, después por Platón, quienes dividen el alma en dos partes(partes), hacen a una partícipe de la razón, a la otra desprovista; en la que participa de la razón ponen la tranquilidad, esto es, una constancia placentera y tranquila; en la otra turbios movimientos, bien de ira, bien de deseo, contrarios y enemigos de la razón.(12)

El Estoicismo, centrado en el estudio del hombre, hacia el que apuntan todas sus reflexiones, no va a pasar por alto el intento de explicar las diversas operaciones y características que se aprecian en la naturaleza humana. Respecto a ello mantienen

que el alma tiene ocho partes(oktamerâ): los cinco sentidos, la parte de la palabra, la intelectual, que es el pensamiento mismo, y la generatriz (13).

Y más ampliamente, en otro lugar, se apunta que

el alma es -naturaleza- capaz de sentir; es un espíritu inherente en nosotros; porque es cuerpo y subsiste después de la muerte; pero es corruptible; mientras que la del universo, de la que las de los vivientes son partes, es incorruptible. Zenón de Citium y Antipáter en los libros acerca del alma /dicen que el alma es/ espíritu ardiente; es por lo que respiramos y por lo que nos movemos. Cleantes /dice/ que todas (a saber, las almas) persisten hasta la conflagración, pero Crisipo, las de los sabios solamente. Dicen /que son/ ocho las partes del alma(mêrâ dé psykhês légoysin oktâ), los cinco sentidos, las razones seminales que hay en nosotros, la referente a la palabra y la racional.(14)

La ambigüedad que pueda surgir a la hora de comprender estos textos puede quedar paliada con el siguiente comentario de una reconocida autoridad en la filosofía estoica: "los Estoicos reunían, en la única alma razonable, lo que había sido separado: conocimiento, inclinación, fuerza vital. Inversamente, dividen el alma razonable misma: pero su principio de división no es, como en Platón y Aristóteles, un principio de división lógica, sino un principio de emanación. Hay actos o fuerzas que, sin ser ellos mismos racionales, testimonian sin embargo que una actividad racional les ha dado nacimiento: así el lenguaje, así el germen que es capaz de desarrollarse en un alma racional nueva; así en fin las sensaciones. De aquí la división del alma en ocho partes: las cinco sensaciones, el lenguaje, la parte generatriz (generatrice); la octava es la razón misma, la parte directiva (ἡγεμονικόν) de donde emanan todas las otras." (15) En una concepción tal, "la razón es el espíritu cálido que tiene su sede en el corazón; las partes del alma son emisiones de este espíritu primordial a través de los órganos correspondientes." (16)

Aristóteles, a quien se reconoce su influencia en la psicología precisamente por su teoría de las facultades, nos ha dejado algunos textos en los que, superando las doctrinas que sobre el alma habían mantenido sus predecesores, establece que el alma es única e indivisible, principio de múltiples operaciones. Veamos dos de estos pasajes:

Digamos entonces, tomando la investigación desde el principio, que lo animado (ἔμψυχον) se distingue de lo inanimado (ἀψύχον) en la vida. Pero la vida se entiende de muchas maneras, y es suficiente para decir de algo que vive que le corresponda una de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo según el lugar, además del movimiento como alimentación, envejecimiento / crecimiento. (17)

Más adelante, como recogiendo una anticipada conclusión de lo escrito líneas atrás sobre una y otra potencia (δύναμις), dirá:

Por ahora basta con decir que el alma es principio de todas /las potencias/ mencionadas y que se define por ellas, nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento.(18)

Platón, a quien su más eminente discípulo parece criticar el haber mentenido la división tripartita del alma, había escrito, tratando de hacer corresponder las clases de alma y las de la ciudad, que

viene a revelársenos acerca de la cólera lo contrario de lo que decíamos hace un momento; entonces pensábamos que era algo concupiscible y ahora confessmos que, lejos de ello, en la lucha del alma hace armas a favor de la razón.(19)

Y, tras preguntar si habrá tres especies de alma -la racional, la concupiscible y la irascible-, al igual que linajes en la ciudad, o sólo dos -haciendo a la tercera un modo de la primera-, concluye:

Así pues, dije yo, hemos salido de la dificultad, y hemos reconocido de forma correcta que en el alma de cada uno hay las mismas clases(génē) que en la ciudad y en el mismo nómsro.(20)

Muy lejano a la doctrina de las potencias se encuentra el último de los autores que traemos a colación: Heráclito. Sin embargo, si cabe interpretar el fragmento que sigue como precedente de quienes pensaron en las facultades como medios o instrumentos a través de los cuales el alma realiza sus funciones; en este caso concreto la función cognoscitiva:

Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con la sensación y con la razón, consideró que de éstas la sensación es sospechosa, de modo semejante a los físicos mencionados, mientras que supuso la razón como criterio para juzgar.(21)

Al final de este recorrido histórico dos advertencias se hacen obligadas: primera, no todos los autores considerados parecen haber sido partidarios de la doctrina de las potencias, si bien con la postura mantenida han

provocado la reacción que ha posibilitado su formulación: caso más el de Platón y Aristóteles; segunda, tampoco lo han sido todos los filósofos cuya vida se desarrolló a lo largo de los siglos VI a. de C. y IV d. de C.: el autor paradigmático en este caso puede ser Guillermo de Ockham, del que más tarde nos ocupamos.

Vistas las opiniones que anteceden es preciso fijar ahora los términos exactos en que se entendió la teoría de las facultades, para así poder comprender con mayor precisión la negativa de Descartes a conceder a la razón el título de facultad.

I.5.2. La teoría de las facultades

La cuestión de cómo el alma se distingue de sus facultades 'se apoya en la distinción metafísica de la substancia y de sus accidentes la que a su vez no es sino una aplicación particular de la distinción entre la potencia y el acto, entre un sujeto determinable y un principio determinador.' (22)

A la filosofía peripatética debemos las nociones universalísimas de "potencia" y "acto", surgidas en el momento en que la ontología de Aristóteles considera al ser desde el punto de vista de la plenitud y de la perfección. Su origen, sin embargo, se debe a la preocupación del Estagirita por dar solución satisfactoria al problema del movimiento y del cambio, que sus predecesores no habían llegado a resolver con sus explicaciones; las cuales, no obstante, constituyen los antecedentes históricos de dicha doctrina (23).

Frente al monismo materialista de los Jónicos, el perpetuo devenir de Heráclito, el atomismo de Demócrito, las homeomerías de Anaxágoras, el ser obnubilante de Parménides, la única materia-sujeto de Platón; Aristóteles hará ver la importancia de la noción de potencia, unida a la de acto (24). Nociones primitivas, simples, y consiguientemente indefinibles, cuya única intelección posible ha de ser por vía de hechos concretos ofrecidos por la

experiencia. Por eso se nos dice:

no es preciso buscar una definición de todo, sino contentarse con percibir la analogía; pues, /el acto será/ como lo que edifica respecto de lo que puede edificar, y lo despierto respecto de lo dormido, y lo que ve respecto de lo que mantiene los ojos cerrados pero posee vista, y lo que ha sido separado de la materia respecto de la materia, y lo que ha sido elaborado respecto de lo no elaborado. En una parte de esta diferencia está el acto (enérgeia), separado de lo potencial(dynatón) en la otra.(25)

Refiriéndonos al ser, porque para Aristóteles no hay acto y potencia en abstracto sino ser en acto y ser en potencia, sólo cabe atribuir un significado pleno a dicha palabra cuando el ser del que hablamos sea el ser actual, el ser en acto, o simplemente acto. Un significado menos pleno tendrá el ser en el sentido de pura capacidad de ser; por lo que entonces se llamará ser potencial, ser en potencia, o simplemente potencia. Potencia que puede ser entendida en una doble dimensión: como la capacidad de recibir una determinada modificación y como el principio de actividad que otorgue esa determinada modificación. Para la filosofía aristotélico-tomista la palabra "potencia" se aplica a la capacidad receptiva tanto como a la actividad productiva, "no equivoca sino analógicamente. La potencia pasiva y la potencia activa, por más que difieran fundamentalmente, tienen de común su relación a cierto acto que todavía no es pero que puede ser, acto que la primera es capaz de recibir y la segunda capaz de producir; presentan la analogía de ser capacidades reales de recibir o de obrar, la semejanza de que, según ambas, el sujeto puede existir, o por lo menos concebirse, sin su acto."(26) Hay, pues, una potencia pasiva y una potencia activa (27), cuyas relaciones quedan perfectamente resumidas por el Aquinate, quien calca la teoría del Estagirita a la que añade la famosa distinción entre esencia y existencia, la cual combinada con la teoría aristotélica del acto y la potencia y con el ejemplarismo agustiniano, permite a santo Tomás establecer

la diferencia entre el Creador y las criaturas (28). A este respecto nos dice que el acto es anterior a la potencia hablando absolutamente, ya que no hay ser en potencia que pase a acto sino por un ser en acto; aunque la potencia puede anteceder al acto temporalmente a poco que nos fijemos en uno de los seres que experimentan el tránsito de la potencia al acto (29).

Y, aunque estos conceptos surgen originariamente para hacer posible la explicación del movimiento físico, acaban teniendo una primariedad y una universalidad que les lleva a abarcar todo el ámbito del ser, del que son primeras determinaciones, aplicables por analogía a todas las categorías, a la sustancia y a todas sus determinaciones accidentales. Pasemos a explicar este otro par de conceptos, el de sustancia y accidentes.

La noción de sustancia, una de las más fundamentales en la filosofía aristotélica, es presentada por Aristóteles como sigue:

aquello que antes que todo es ser, y no un ser con alguna determinación, sino el ser absolutamente, será la sustancia(ousia). (30)

Contrapuestos a la sustancia están los accidentes, modificaciones adventicias que sobrevienen a la sustancia, en la que se sustentan como en su sujeto, de forma azarosa. Así se indica en el primero de los "diccionarios" filosóficos:

Accidente(Symbēbēkos) se llama a lo que se da en algo y se le puede atribuir verdaderamente, pero no por necesidad ni en la mayoría de los casos, por ejemplo, si alguien, cavando un hoyo para una planta, encuentra un tesoro...; y un músico pueda ser blanco; pero como esto no sucede ni por necesidad ni en la mayoría de los casos, llamamos a esto accidente...; por tanto, no hay ninguna causa determinada del accidente sino el azar; y éste es indeterminado. (31)

Nos falta, para completar el sistema aristotélico, otra de sus piezas claves: la teoría hilemórfica, asentada sobre dos principios: la materia y la forma. De aquella Aristóteles nos ofrece una descripción negativa:

llamo materia(hýlēn) a la que por sí no es al go ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente; pues, es algo de lo que se predica cada una de estas cosas (32).

De la forma habla relacionándola con la materia:

si la materia(hýlē) existe por ser ingénita, mucho más razonable aún es que exista la sustancia(oysían), que es lo que aquélla llega a ser al fin; pues, si no existe ni ésta ni aquélla, nada existirá en absoluto, y si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del compuesto, la forma(morphēn) y la forma específica(eidos). (33)

Parece ser que estos últimos conceptos de materia y forma fueron los primeros en ser formulados por Aristóteles, y concretamente en el campo de la física; después los generalizaría, extendiéndolos a todo ser, mediante las nociones de potencia y acto. En efecto, tanto la materia como la forma son realidades contrapuestas entre sí, en cuanto que la primera tiene carácter esencialmente potencial, y la segunda, actual. Así lo quiso dejar establecido el propio Aristóteles:

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la sustancia(oysían) y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia(hýlēn), aquello que por sí no es algo determinado; en segundo lugar, como forma(morphēn) y forma específica(eidos) en virtud de la cual puede decirse ya /de la materia/ que es algo determinado, y en tercer lugar, como el/compuesto/ de una y otra. Por lo demás, la materia(hýlē) es potencia(dýnamis), mientras que la forma específica(eidos) es entelequia(entelékhia). (34)

Una vez familiarizados con el aparato conceptual que permite establecer y entender la teoría de las potencias o facultades, pasemos a su estudio:

El hombre, al igual que el resto de los vivientes y demás sustancias corpóreas, es contemplado por Aristóteles desde la teoría hilemórfica: es

una sustancia compuesta: es una materia in-formada, es una potencia actualizada. Y el acto que actualiza esa potencia es el alma, la cual viene a comportarse como forma que informa al cuerpo. Alma = forma = acto y cuerpo = materia + potencia forman un único compuesto sustancial; por lo que

así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso el ser viviente es el alma y el cuerpo conjuntamente.(35)

Múltiples son las secuencias dentro de un breve pasaje del De Anima en las que Aristóteles nos quiere hacer ver que el alma sólo puede entenderse bajo las teorías hilemórfica y de potencia-acto. Casi repitiéndose a sí mismo, nos dirá:

el cuerpo no constituye la entelequia(entelékheia) del alma, sino que ésta es /la entelequia/ de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni existe sin un cuerpo ni es un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, y de aquí que se dé en un cuerpo, y en un determinado tipo de cuerpo (36).

Y, unas páginas antes, ya había escrito:

Si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habrá que decir que es la entelequia(entelékheia) primera de un cuerpo natural organizado.(37)

el alma es la entelequia(entelékheia) primera de un cuerpo natural que en potencia(dynámei) tiene vida.(38)

el alma es necesariamente sustancia(ousía) como la forma específica(eidos) de un cuerpo natural que en potencia(dynámei) tiene vida. Pero la sustancia(ousía) es entelequia(entelékheia). Luego /el alma es/ entelequia(entelékheia) de tal cuerpo.(39)

La insistencia no deja lugar a dudas sobre nuestra afirmación anterior. Por ello se ha podido escribir que "toda investigación o análisis sobre cualquier aspecto relevante del pensamiento aristotélico remite inexorablemente a las piezas angulares del sistema: materia y forma, acto y potencia.

Tal es el caso también en el "De Anima". El cuerpo como "dínamis" frente al alma como su "acto primero"; las operaciones vitales como "actos segundos"; y entre el acto primero y las operaciones, el hiato, empíricamente comprobado y metafísicamente salvado con la teoría de las "potencias". Potencias que, a su vez, exigen actualización externa a ellas: con lo cual, el engranaje potencia - acto extiende sus eslabones sobre las -mutuas- relaciones entre viviente y mundo circundante y sobre las -mutuas- relaciones entre las distintas potencias anímicas del viviente."(40)

El comentario nos ha introducido de lleno en el tema de las potencias del alma. Y así debía ser -de aquí lo acertado de las líneas de Calvo-, porque, aunque

el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primariamente (41),

o como decía Sto. Tomás de Aquino, retomando la frase aristotélica y la sentencia paulina, un tanto modificada, de Ac. XVII, 28,

el alma es lo primero por lo que vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos (42);

esas operaciones no las realiza el alma inmediatamente por sí misma (43), sino por medio de potencias distintas de su propia esencia:

Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero sus operaciones(operationes) pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias(potentiae). (44)

Sólo a Dios corresponde obrar por esencia; el alma humana ejerce sus operaciones por medio de las potencias, que son accidentes de su esencia. Así lo hace notar santo Tomás en un pasaje en el que se refiere al entendimiento:

Efectivamente, la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, pues la potencia(potentia) guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser. Mas sólo en

Dios el entender es lo mismo que el ser; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia(potentia) del ser que entiende.(45)

Queda así establecida la realidad de las potencias en el alma. Es éste el momento en el que podemos preguntar cuáles son esas potencias. Respecto a Aristóteles ésta es su respuesta:

En cuanto a las antedichas potencias(dynámēon) del alma, algunos vivientes las poseen todas, como decíamos, mientras que en otros /se dan/ algunas de ellas, y en algunos en fin una sola. Y llamábamos potencias(dynámeis) a /las facultades/ nutritiva, sensitiva, desiderativa, locomotriz y discursiva.(46)

Afirmación a la que también el Aquinates se acoge en la cuestión que dedica a las potencias del alma (47).

Potencias que, aunque para el Estagirita

si cada una de estas /facultades/ es un alma o bien una parte(móron) del alma y, suponiendo que se trata de una parte(móron) del alma, si lo es de tal manera que resulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad (48);

para el Doctor Communis no hay duda alguna de la distinción real entre el alma y sus facultades así como de la distinción real de las facultades entre sí. Dos textos que confirman esta doble distinción pueden encontrarse en la cuestión 77, artículo 1 resp. 2ª y artículo 3 contra, respectivamente, de la I Parte de la Suma teológica.(49)

Estudiada la teoría de las facultades, quedaría por confirmar la consideración de la razón como facultad. Lo apuntado en algunos de los apartados precedentes nos exime de semejante labor. Sin embargo, tal vez sea conveniente entrar en la cuestión de si la razón es la facultad superior en el hombre o hay otra que la aventaja, que concretamente sería el entendimiento.

I.5.3. La relación razón - entendimiento

Así parece ser, por ejemplo, en Aristóteles: como ya vimos, el lógos, la razón, llevaría a cabo el proceso discursivo, pero a partir de lo intuitivo por el noýs, el entendimiento.

Esta relación razón - entendimiento que en el Estagirita no aparecía muy clara, va a cobrar mayor nitidez en el Aquinate.

Lo afirmado por Aristóteles tiene plena vigencia en la doctrina de Tomás de Aquino (50). Para éste, pues, hay una clara diferencia entre las funciones del entendimiento y de la razón:

Entender pues es aprehender simplemente la verdad inteligible. Razonar, sin embargo, es pasar de un concepto a otro, para conocer la verdad inteligible... Es manifiesto, por consiguiente, que el razonar se compara al entender como el moverse al reposar, o el adquirir al poseer: de los que uno es propio de lo perfecto, mientras el otro de lo imperfecto. (51)

Y, por consiguiente, entre el entendimiento y la razón:

La razón llega al conocimiento de la verdad investigando, mientras que el entendimiento la ve con una simple mirada. (52)

Por esto, aunque a veces equipare uno y la otra (53), resueltamente dirá que

Intellectus humanus est ratiocinativus. (54)

nuestro entendimiento es discursivo. (55)

Proceder de este modo para conocer la esencia de algo, es propio del entendimiento que, razonando, pasa de una cosa a otra. (56)

Por consiguiente, el hombre posee un intelecto racional en exclusiva. O, dicho con términos del Doctor dominico, la razón discursiva

ni en Dios ni en los ángeles se encuentra, si no solamente en los hombres. (57)

Lo intelectual y lo racional se han unido en el hombre para formar una sola facultad. Una y otra vez nos lo dice el de Aquino:

la razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre diversas potencias... por medio de una misma potencia entendemos y razonamos. Y así queda claro que en el hombre una misma potencia es la razón y el entendimiento. (58)

No hay, por consiguiente, en el hombre potencia alguna separada de la razón, que se llame entendimiento; sino que la misma razón se llama entendimiento, el cual participa de la simplicidad intelectual, por lo que es principio y término de su propia operación. (59)

Como se ha escrito a este respecto, "entendimiento y razón en el hombre son una misma y única facultad cognoscente. La razón humana es entendimiento discursivo, y el entendimiento del hombre es razón inteligente. Lo que era el espíritu para nuestra alma espiritual eso es la inteligencia para nuestra razón inteligente. Uno mismo es el ser espiritual de mi alma-es-
píritu y de mi espíritu-alma. Y una misma es también la facultad llamada razón-inteligente o inteligencia racional. Y si lo más noble de mi alma espiritual se debe al espíritu que ella es, así lo más noble de mi razón se debe a la inteligencia que mi razón realmente es.

Es mi razón una inteligencia imperfecta, la más imperfecta de todas las inteligencias. Una inteligencia que sólo intuye abstrayendo y razonando, pero que puede con derecho alistarse en las filas de la intelectualidad aunque su intelectualidad sea esencialmente imperfecta y abstractiva a causa de su esclavitud con respecto a lo sensible." (60)

En uno de los pasajes anteriores se comparaba el razonar al moverse. Continuando con el símil, diremos que el entendimiento es para con ese movimiento arco y diana: la razón cuenta en su línea de salida y en su línea de llegada con el entendimiento; el entendimiento es, pues, principio y término del razonar. De este modo "nuestro razonar semeja una especie de movimiento circular en el que partimos de la evidencia intelectual para no volver a descansar sino sobre esa misma evidencia. Aunque ambos -evidencia intelectual y movimiento racional-, son como dos notas inseparables de un mismo en-

tender racional."(61)

Concluyamos, pues, que tanto para Sto. Tomás cuanto para la Escolástica posterior

nuestro entendimiento tiene varias denominaciones, de las que conviene explicar los significados de todas, porque no implican diversas potencias, sino una y la misma bajo razones diversas...: pues, conoce algunas cosas por simple mirada, como descubre los primeros principios por la luz natural y sin discurso, bajo la cual consideración se denomina simplemente entendimiento, por lo que en tal operación se asemeja a las inteligencias angélicas. Después, razonando a partir de los principios, colige conclusiones: y en este sentido se llama razón. De donde ya es evidente que la razón y el entendimiento son la misma potencia. (62)

Consiguientemente, al hablar de entendimiento y de razón, no estamos refiriéndonos a dos facultades distintas, sino a dos diferentes funciones de una misma facultad, que con toda propiedad habremos de llamar racional, por ser la ratio, el lógos, lo característico del hombre en su quehacer intelectual. Aunque, eso sí, ello no impide que el hombre reconozca la superioridad del conocimiento que se adquiere por medio del entendimiento de un solo golpe sobre aquél que ha de lograrse con el discurrir de la razón.

Llegamos así al final de esta primera parte de nuestro trabajo, en el cual se nos ha ido trenzando el hilo que forman las diferentes fibras de la historia de la razón, a la par que desgranando los distintos términos y conceptos que las etapas recorridas crearon en su especulación en torno al tema de la razón. De este modo hemos intentado reconstruir la tradición con la que Descartes debió tomar contacto en algunas de sus curiosas e inquisitivas lecturas (63), posteriormente ampliada en los círculos intelectuales en que se movía (64), ya asimilada en buena parte durante sus años de colegial, puesto que su "estancia en el Colegio de La Flèche puso a Descartes al corriente de las principales cuestiones científicas, filosóficas y teo-

lógicas de su tiempo, bien porque le hubieran sido enseñadas expresamente, bien porque las obtuviera de la lectura de las muchas obras, de las que la biblioteca del Colegio estaba prevista, y es seguro que la cultura dada en La Flèche, por más que siguiera a Aristóteles y a Sto. Tomás, no podía, por ser la institución de los Jesuitas, ignorar la sistematización de Suárez, como no ignoraba las investigaciones de Clavio y las doctrinas de Molina, ambos jesuitas."(65) Por ello, escribe este mismo autor líneas después, "Descartes salía, pues, del Colegio a los veinte años impregnado de cultura escolástica, asimilada probablemente bastante bien, como muestra ya la creación de un método de disputa que imita la forma tradicional de la discusión, ya cuanto él mismo dice respecto a la opinión que sus maestros tenían de él, ya el testimonio de Beackmann"(66).

Con el bagaje histórico-conceptual de las páginas precedentes, podemos pasar ya al estudio de la razón en el filósofo de la Loureña.

181

n o t a s

- (1) Citado por LALANDE, A., Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Alcan, Paris, 1926, tomo I, p. 238.
- (2) ZARAGÜETA, J., El problema de la clasificación de las facultades del alma, en "Revista de Filosofía", I (1942) p. 8.
- (3) De ludo globi, I, fol. 155 a.
- (4) Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis 'De Anima', Disp. II, q. 5ª, 4. Introducción y edición crítica por SALVADOR CASTELLOTE, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978, tomo I, p. 322.
Cfr. De anima, I, iii; v, 5; vi, 12, en SUAREZ, F., Opera omnia, L. Vivès, Paris, 1856, tomo III, pp. 484-492; 501; 505.
- (5) L.c., 5, pp. 328 y 330.
- (6) Summ. Theol. I, q. 77, a. 2 r.
- (7) Ibidem.
- (8) De concordia praescient., et praedest., et gratiae Dei cum libero arbit. Q. III, cap. 11.
- (9) De divis. nat. IV, 5. PL 122 754 B-D.
- (10) De Trinitate, XIV, 7, 10.
- (11) O.c., X, 11, 18.
- (12) Iusculenae, IV, 5.
- (13) Diogenes Laërt. VII, 110. S.V.F. II, 828.
- (14) Diogenes Laërt. VII, 156 y 157. S.V.F. II, 774, y S.V.F. III: III. Antipater Tarsensis, 49, I, 522; II, 811; II, 828.
- (15) BREHIER, E., Chrisippe et l'ancien Stoicisme, P.U.F., Paris, Nouv. éd. revue, 1950, p. 164.
- (16) L.c., p. 165.
- (17) De anima, II, 2, 413 a 20-25.
- (18) L.c., 413 b 10-13.
- (19) Rep. IV, 440 a 2-6.
- (20) L.c., 441 c 5-8.
- (21) SEXT. adv. math. VII 129 (DK 22 A 16)
- (22) TERAN, S., Notas sobre la realidad de las facultades del alma, en "Ortodoxia", 7 (1943) p. 208.
- (23) Cfr. JOLIVET, R., Tratado de Filosofía. III Metafísica. Versión castellana de la 5ª ed. francesa por LEANDRO DE SESMA, Carlos Lohlé, Bue-

nos Aires, 1957, pp. 192-194.

(24) Cfr. Met. V, 12, 1049 a 15; Phys. I, 8, 191 b 28; De generat. et cor. I, 3, 316 a 33; Met. V, 7, 1017 b 2; IX, 1, 1045 b 28; IX, 3, 1047 a 18; XII, 2, 1069 b 15.

(25) Met. IX, 6, 1048 a 36 - 1048 b 6.

(26) TERAN, art. cit., p. 175.

(27) Cfr. Met. IX, 1, 1046 a 19; Summ. contra Gent. II, caps. 22 y 60, III, cap. 45.

(28) Cfr. Summ. Theol. I, q. 3, a. 4 r; q. 7, a. 2 ad 1; q. 61, a. 2; De ente et essentia, V.

(29) Cfr. Summ. Theol. I, q. 3, a. 1 c.

(30) Met. VII, 2, 1028 a 29-31.

(31) Q.c., V, 30, 1025 a 14-25.

(32) Q.c., VII, 3, 1029 a 20-22.

(33) Q.c., III, 4, 999 b 12-18.

(34) De anima, II, 1, 412 a 6-9.

Cfr. Q.c., 414 a 15-19.

(35) Q.c., 413 a 2-3.

Cfr. Met. VIII, 6, 1045 b 5-23.

(36) De anima, II, 2, 414 a 17-22.

(37) Q.c., II, 1, 412 b 4-6.

(38) Q.c., 412 a 27-28.

(39) Q.c., 412 a 19-22.

(40) CALVO MARTINEZ, T., La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el 'De Anima', en "Anales del Seminario de Metafísica", III (1968) p. 11.

(41) De anima, II, 2, 414 a 12-13.

(42) II De anima, lect. 4, n. 273.

(43) Cfr. Summ. Theol. I, q. 77, a. 1 r.

(44) Q.c., q. 77, a. 2 ad 3.

(45) Q.c., q. 79, a. 1 r.

(46) De anima, II, 3, 414 a 29-31.

(47) Cfr. Summ. Theol. I, q. 78, a. 1.

- (48) De anima, II, 2, 413 b 13-16.
- (49) A este respecto pueden verse las pp. 223-268 del artículo de Sisto Terán anteriormente citado.
- En cuanto a su clasificación, se leerán con provecho las pp. 12-45 del artículo de Juan Zaragüeta ya citado, así como su continuación en el tomo II de la "Revista de Filosofía" del mismo año.
- (50) Cfr. Summ. Theol. I, q. 83, a. 4 r.
- (51) O.c., I, q. 79, a. 8 r.
- (52) II Dist. 9, q. 1, a. 8 ad 1.
- (53) Cfr. Summ. contra Gent. III, cap. 35; Summ. Theol. I-II, q. 91, a. 2 ad 2; II-II, q. 58, a. 4 r.
- (54) II Dist. 23, q. 2, a. 1 ad 3.
- (55) De malo, q. 7, a. 9 ad 1.
- (56) Summ. contra Gent. III, cap. 108.
- (57) De veritate, q. 24, a. 3 ad 1.
- (58) Summ. Theol. I, q. 79, a. 8 r.
- (59) De veritate, q. 15, a. 1 r.
- (60) GARCIA ASENSIO, P., La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes intelectual y sensible del conocer humano, J. Flors, Barcelona, 1961, p. 206.
- (61) L.c., p. 211.
- (62) SUAREZ, De anima, IV, x, 6; edic. citada, p. 751.
- (63) Cfr. DESCARTES, R., OEuvres de _____, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, L. Cerf, Paris, 1897-1913, vol. XII: Vie & OEuvres de Descartes. Etude historique par Ch. Adam, L. Cerf, Paris, 1910, p. 355, y nota c, pp. 296-297.
- (64) Cfr. GILSON, E., "Descartes, saint Augustin et Campanella", en Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, 3^e ed., Paris, 1967, p. 261.
- (65) LAZZERONI, V., La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica, Cedam, Padua, 1940, p. 28.
- Cfr. DESCARTES, OEuvres de _____, vol. cit., pp. 22-25.
- (66) L.c., p. 29.

180

II. RAZON Y METODO EN DESCARTES

II.1. La Modernidad, edad de la razón

Si en uno de los capítulos precedentes hemos hablado de la razón como un tópico importante en nuestra cultura, corresponde a la etapa filosófica que se acostumbra a abrir con Descartes y a cerrar con Kant la expresión máxima de esa veneración que el Occidente ha tributado a la razón. De aquí que, con el título de una de las novelas de Sartre, hayamos podido calificar a la Modernidad de "edad de la razón".

La referencia a Kant para entender el pensamiento de la Modernidad nos parece obligada por cuanto "Kant es el cierre de la época, no por agotamiento, sino por llevar a plenitud los temas medulares de la misma." (1)

Entre los muchos temas que a los pensadores de esta época preocupan -y lo hacen hasta tal punto que se convierten en tópicos epocales-, sobresale el tema de la razón. Ya lo hemos dicho. Pero lo que ahora nos interesa destacar aquí es que "siempre que se trate de llevar a cabo un tratamiento de la razón y de sus funciones, Kant es un autor del que no cabe prescindir, ya que pocos filósofos se han ocupado de la razón con el rigor

e intensidad con que él lo hizo en las obras de su período crítico."(2)

El filósofo de las Críticas es consciente de que en el siglo XVIII se ha realizado un cambio semejante al que propició el triunfo de la filosofía cartesiana en el siglo XVII. Y, si, como se ha repetido hasta la saciedad, cada pensador es hijo de su tiempo, no estará de más constatar el ambiente intelectual que rodea el pensamiento de Kant. Porque este pensador viene a ser la expresión más depurada y filosófica de ese movimiento que se conoce con el nombre de Ilustración. El hecho ya ha sido advertido y comentado: "Decía Popper que en el 1804, a la muerte de Kant, sus compatriotas veían en Kant la encarnación de las ideas ilustradas, muy especialmente la idea "de la emancipación a través del conocimiento". Acertada observación, porque si la Ilustración se vivió a sí misma como una edad de la razón, el que hizo la teoría crítica de esa razón no fue otro que Kant. Kant participó activamente en esa vivencia, muchas veces ambigua, que la Ilustración tuvo de sí misma, donde se mezclaban los restos de un clasicismo en transformación, un cientismo triunfante, un pensamiento filosófico "liberado" e incluso una cierta "impietad teórica" a remolque de la secularización. A ello se podría añadir como aglutinante la idea de progreso."

(3) Así era para los compatriotas de Kant y así sigue siendo para nosotros.

Interesa destacar la frase con que se cierra la cita, ya que es importante señalar que a la base de todo el conjunto de ideas y realizaciones que domina la época y el movimiento ilustrado, y que Kant encarna, está la fe en el progreso continuo y sin límites de la historia y de la humanidad. "Apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el siglo de las Luces."(4) Es, efectivamente, en el siglo XVIII en el que la idea de progreso va a brillar en lo más alto del cielo intelectual de Europa e iluminar las mentes y aspiraciones de los hombres del momento. Ello no es óbice, sin embargo, para establecer una línea de continuidad a través de la Modernidad toda en torno precisamente a la idea y al espíritu del progre-

so; pues, hay que tener en cuenta que "era en la atmósfera del espíritu cartesiano en la que iba a tomar forma una teoría del Progreso"(5), si bien "solamente a finales de este período -conocido comúnmente como la edad de la "Ilustración"- apareció con fuerza la idea del Progreso."(6)

Progreso que se extiende a y se diversifica en todos los campos del sa ber y del hacer, pero que no por ello significa dispersión y atomización del espíritu; más bien es lo que permite tomar conciencia de la unidad del espíritu, múltiple en su despliegue pero único en su esencia. Es como una fuerza centrífuga que se expande hasta los más diversos ámbitos de la realidad para, tras su inmersión en esa realidad varia, actuar como fuerza centrípeta que auna y concentra en sí lo múltiple y diverso. Pues bien, "cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce... El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas."(7)

Ilustración, siglo de la razón, siglo de la luz. He aquí algunos nombres con los que los historiadores han calificado el siglo al que nos estamos refiriendo. Tal vez, para ser más justos con la Historia, habría que ha blar del siglo de la razón ilustrada, entendiendo por ello una centuria en que la razón se muestra soberana frente a cualquier otra instancia. Así nos lo ha querido indicar Hegel cuando escribe:

El principio de la Ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones fundadas en la conciencia presente y referente a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es jus to y bueno, son lo que se ha llamado razón. Llamábase Ilustración a la vigencia de estas leyes. El criterio absoluto frente a toda au-

toridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu mismo.(8)

La razón, pues, se basta a sí misma para alcanzar el conocimiento de todo aquello que el hombre precisa; dicho de otra manera, la razón ilustrada presenta un carácter autónomo tal que va no sólo a permitir sino a exigir el rechazo de la autoridad y de la tradición tanto de antiguos como de modernos, por una parte, a la vez que, por otra, va a solicitar una absoluta confianza en ella y la firme decisión de servirse de ella con total independencia, sin otros límites que los propios de su naturaleza. Como muy bien se ha escrito a este respecto, "la razón es como una soberana que, al llegar al poder, toma la resolución de ignorar las provincias donde sabe que no reinará nunca con firmeza; así dominará mejor las que conserva."(9)

Junto a la plena confianza en la razón, esta misma razón comienza con un acto de humildad para así escapar a quimeras y atrevidas ilusiones que la puedan desacreditar. Veamos una cosa y otra: Era preciso dejar bien sentado el poder de la razón, la cual, como luz radiante, iba a clarificar todos los aspectos y dimensiones de la vida humana; pues, los ilustrados sabían que "los hombres habían errado, antes de ellos, porque habían estado sumergidos en la oscuridad, porque habían tenido que vivir en medio de las tinieblas, de las nieblas de la ignorancia, de las nubes que ocultan el camino recto; se habían cubierto sus ojos con una venda. Los padres habían sido ciegos, pero los hijos serían los hijos de la luz."(10) He aquí otra de las metáforas que los ilustrados eligieron para calificar su siglo: siglo de las luces. Era la primera vez que una época escogía su nombre y a los hombres de este tiempo les gustaba el término "luz" para inscribirse en la Historia. "La luz, o mejor aún las luces, comenta Hazard, puesto que no se trataba de un solo rayo, sino de un haz que se proyectaba sobre las grandes masas de sombra de que la tierra estaba todavía cubierta, fue una palabra

mágica que la época se complació en decir y repetir"; luces que "emanaban de las augustas leyes de la razón; acompañaban, seguían a la filosofía que avanzaba a pasos de gigante. Ilustrados, esto es lo que eran los hijos del siglo... Eran las antorchas; la lámpara cuya luz los dirigía en el curso de sus pensamientos y de sus acciones"(11).

Pero si es cierto que la razón, por sí sola, tiene la suficiente fuerza y proyecta la luz necesaria para analizar y resolver los problemas que se presentan al hombre respecto a sí mismo y al mundo que le rodea, no es menos cierto que "nuestro saber tiene fronteras determinadas que el espíritu humano no ha podido sobrepasar nunca; lo que queda es para otros mundos en los que, a su vez, algo de lo que nosotros conocemos y sabemos es desconocido"(12). A lo que Cassirer comenta: "Esta idea atraviesa como un hilo rojo toda la literatura psicológica y gnoseológica de la Ilustración."(13)

Tenemos, pues, en la Ilustración, estilo de vida con el que se cierra la Modernidad, una etapa de admiración y sumisión a la razón; veneración, si cabe decirlo así, bien entendida: es una razón limitada, pero limitada en extensión y con límites que le vienen impuestos por su propia naturaleza.

Hemos querido refejar en las líneas que anteceden el clima cultural que acogió el pensamiento de Kant: la Ilustración, ya al final de lo que se denomina Edad Moderna, para la que la razón es, entre otros, uno de los grandes temas de su reflexión. Por ello, "si Kant no sólo se enlaza con la filosofía de la Ilustración alemana, sino que su problemática y su sistemática surgen directamente de ella, se debe a que ella vio y señaló, con precisión, una de las grandes posibilidades teóricas para alcanzar y formular una imagen teórica unitaria del mundo."(14)

II.1.1. Manuel Kant

Debe, pues, Kant a la Ilustración la nuclearidad y orientación de su pensamiento. Y él lo sabe. Por eso a la pregunta de qué es la Ilustración

va a responder diciendo que

la ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino de la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración. (15)

Queda expresada en estas líneas la opinión que a Kant le merece la época de los ilustrados: en ella el hombre ha dejado de ser un indeciso adolescente para iniciar sus años de madurez gracias a que ha comenzado a guiarse por los dictados de su razón, abandonando todo recurso y sumisión a mandatos externos. "Was ist Aufklärung -se preguntó Kant, cuando, cumplidos los tiempos consideró conveniente proceder a un examen de conciencia retrospectivo. Respondió que había sido para el hombre una crisis de crecimiento, la voluntad de salir de su infancia. Si, en las épocas precedentes, el hombre había permanecido en tutela, era por culpa suya: no había tenido valor para servirse de su razón; siempre había necesitado un mandato exterior. Pero se había recobrado, había empezado a pensar por sí mismo"(16).

Largo y fatigoso ha sido el camino recorrido por el hombre hasta llegar aquí; difícil resultó también el encontrarlo; pero, aunque no hemos llegado todavía a la plena madurez, estamos ya en el buen camino y la dinámica propia de la razón hará que no nos detengamos nunca. Así pensaba Kant.

Si con el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del renacimiento, si en el siglo XVI llega a su ápice la reforma religiosa, si por la filosofía cartesiana se cambia la imagen del mundo en el siglo XVII, en el siglo XVIII se alcanza el dominio de la razón, como hemos tenido ocasión de ver. Y éste va a ser un rumbo del que ya no se apartará la filoso-

fia en los siglos siguientes, corroborando así y fundamentando los intentos dubitantes de la filosofía precedente. Se ha conseguido la autonomía de la razón y, con ello, su liberación. De ello tiene conciencia Kant, quien, a la vez, es su mejor testigo. En efecto, "el entendimiento humano, proclamaba Kant en 1747, se ha liberado felizmente de sus cadenas; en 1784 celebra el advenimiento, con Federico II, del siglo de las luces, de esa Aufklärung que ha hecho salir al hombre de su infancia, que le dio la audacia y la libertad de seguir su propia vocación, de pensar por sí mismo (*Sapere aude*), de hacer uso público de su razón, abriéndole así el campo de su liberación." (17)

Creemos que se puede pasar ya a ver la concepción que Kant tiene de la razón, con la esperanza de encontrar en él una clara delimitación de ese concepto tan clave para su filosofía como lo era para toda la filosofía de su tiempo. Pero conviene no hacerse demasiadas ilusiones al respecto, porque "en un autor que confiere a la palabra "razón" (Vernunft) papel fundamental en la titulación de dos de sus obras básicas -las más importantes sin duda- parece que podemos esperar una delimitación precisa del concepto. Sin embargo, conviene no precipitarse. Tampoco en Kant tiene la razón una noción totalmente aristada, sino que van a ser necesarias bastantes distinciones." (18) No vamos a encontrar, por consiguiente, en un autor fenomenista como es Kant una definición "esencial", al estilo de las ofrecidas por los autores clásicos, de lo que sea la razón. También él "consideró que no tenía interés discutir sobre su esencia, y el máximo interés, por el contrario, /residirá en/ ver operar a esta buena operaria, conocer su método y sus realizaciones." (19)

Si no es posible hallar en Kant una definición de la razón, intentemos al menos su caracterización al hilo de los textos de la Dialéctica trascendental. Y a este respecto hemos de decir que, desde la perspectiva gnoseológica, la razón es el nivel último en el proceso del conocimiento, en tanto que, desde la perspectiva psicológica, es la facultad superior del alma.

Así nos lo dice Kant:

Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar.(20)

A la razón, pues, corresponde integrar lo aportado por la sensibilidad y el entendimiento en una unidad superior que haga posible el efectivo conocimiento: "la sensibilidad entrega los datos pero es incapaz de suministrar la forma de su unidad necesaria, mientras que el entendimiento otorga esta forma sin poder producir por sí mismo los datos o la materia... Más tarde, la razón será la función intelectual a priori que no se ejerce sobre una materia sensible, sino sobre una materia a priori y racional, constituida por conceptos. Ella realiza la unión de los conceptos"(21). Recogiendo los datos suministrados por la sensibilidad y la forma entregada por el entendimiento, la razón va a cerrar el proceso cognoscitivo, sintetizando esas aportaciones en unidades-ideas. Por eso nos dice Kant:

Así, todo conocimiento humano se inicia con intuiciones, pasa de éstas a los conceptos y termina en las ideas.(22)

En cuanto al plano psicológico, hemos dicho que la razón es la facultad superior. Oigámoslo en palabras del propio Kant, cuando se propone esbozar la arquitectónica de la razón pura:

Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empírico.(23)

Con la razón se cierra la descripción de las etapas fundamentales de la conciencia teórica. Las dos anteriores venían cubiertas por otras dos facultades, la sensibilidad y el entendimiento. El complejo facultativo del alma humana culmina con la razón. Así nos lo describía Hegel:

En tercer lugar viene, en Kant, la razón, a la que llega, también por el camino psicológico, partiendo del entendimiento: sigue

hurgando, en efecto, en el saco del alma, para ver qué facultades encuentra todavía en él, y la casualidad le depara el encuentro de la razón.(24)

Tal vez, algún otro texto más de Kant pudiera aportarnos alguna nota más en esta intento de caracterizar a la razón. Nos serviremos para este me nester de lo escrito no hace mucho, con la intención asimismo de definir la razón de la que Kant habla en la Dialéctica trascendental; esas líneas, tan bién a modo de conclusión, nos dicen que "la razón es para Kant, en definitiva, el sistema, o la unidad sistemática de un conjunto de intereses (o intenciones) diferentes, pero no contradictorios, sino orgánicamente interrelacionados. En sí misma pues, sólo interpretable en función de ellos, como el punto de vista (trascendental) de todos ellos, es decir como su condición de posibilidad.

Razón, principio, orden a priori, se sinonimizan en esta perspectiva suprema de razón. Y "razón, facultad de principios", es lo que con más propiedad define a la razón. Definición que no es sino la perspectiva reflexiva, propiamente filosófica, crítica, de lo que Kant reconoce -ya lo hemos dicho- como el hecho de la razón: un conjunto (sistemático) de intereses que justamente son sus "fines"; fines que, por sí y desde sí denuncian lo racional en su puridad como el orden opuesto a/o heterogéneo con respecto a la naturaleza."(25)

Desde luego, no llegamos a formar con estas afirmaciones, y difícilmente la íbamos a completar con esos otros textos kantianos, una idea cabal de lo que es la razón para Kant(26). En cualquier caso, y esto era lo que perseguíamos, en este autor sigue y se culmina el interés y atractivo que la Modernidad siente por la razón.

Hagamos dos precisiones antes de abandonar nuestras referencias a la Ilustración y a Kant: la una para apuntar una diferencia, la otra para señalar una continuidad.

La diferencia se refiere a un modo distinto de entender la razón por

parte de los pensadores ilustrados con respecto a sus más inmediatos predecesores. Algo de ello ya dijimos al referirnos al acto de humildad que la propia razón hacía cuando inicia su reinado soberano. Queremos ahora explicitarlo con lo escrito por un estudioso de la época, al referirse a "un cambio característico del significado del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII. Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las "verdades eternas", verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente "en Dios": cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo supra-sensible puro. El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. No es el nombre colectivo de las "ideas innatas", que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal posesión, es una forma determinada de adquisición. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda seguridad verdadera. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una energía, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción."(27)

En este distinto modo de entender la razón por parte del XVIII y del XVII, de los ilustrados y de los racionalistas -creemos es la restricción que del XVII hace Cassirer- subyace el núcleo de la segunda precisión que nos proponíamos hacer: la continuidad en el interés por el tema de la razón de uno y otro siglo. Salvando el carácter laico de la razón ilustrada, también la razón racionalista es fuerza espiritual que permite el descubrimiento de la verdad, si bien es una razón preñada de contenidos, a la que basta

asomarse para encontrarse con unas ideas verdaderas. No olvidemos que entre racionalismo e ilustración se ha desarrollado el empirismo, encargado de poner sobre el tapete la ilusión del innatismo y descubrir el carácter adquisitivo de la razón en cuanto a sus contenidos, sin que por ello haya que olvidar la importancia que para los empiristas tiene la razón. Pues bien, hechas estas apreciaciones, queremos hacer hincapié en que el hilo conductor que mueve todo el quehacer intelectual de la Modernidad -racionalismo, empirismo e ilustración- es el tema de la razón. Basta señalar la deduda de Kant para con sus predecesores para confirmar lo que acabamos de decir. En la Dissertatio del 70 apuntaba Kant:

La Filosofía, que contiene los primeros principios del uso del intelecto puro, es la METAFÍSICA. (28)

Lo que comenta algunos años después en estos términos:

Cuando se decía que la metafísica era la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano no se indicaba con ello una especial clase de conocimiento, sino un nivel de universalidad. (29)

Para añadir dos páginas más adelante:

Lo que se llama metafísica en sentido propio comprende la filosofía trascendental y la fisiología de la razón pura. La primera estudia sólo el entendimiento y la razón en el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos dados (ontología); la segunda considera la naturaleza, es decir, el conjunto de los objetos dados (a los sentidos o, si se quiere, a otra clase de intuición) y es, consiguientemente, fisiología (pero sólo racional). (30)

Queda así explicitado el doble campo de ocupación de la metafísica, la cual encuentra su lugar en la filosofía, filosofía pura naturalmente, cuando tiene por objeto

el conocimiento filosófico (tanto verdadero

como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica. Sin embargo, puede darse también este nombre a toda filosofía pura, incluida la crítica con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse a priori como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón.(31)

La idea contenida en estas líneas se reafirma a renglón seguido, al dividir la metafísica en

metafísica del uso especulativo de la razón y en metafísica de su uso práctico, siendo, por tanto, o bien metafísica de la naturaleza, o bien metafísica de la moral... La metafísica de la razón especulativa es lo que suele llamarse metafísica en sentido estricto.(32)

Pocas palabras harán falta, tras la sucesión de citas extraídas de "La arquitectónica de la razón pura", para ponernos de acuerdo en que la obra de Kant no es sino la construcción de una metafísica de la razón. Así se pone de manifiesto en la excelente exposición de la múltiple significación del concepto de "metafísica" en Kant que M. Torrevejaño lleva a cabo en la obra Razón y metafísica en Kant(33). Pues bien, aquí radica el entronque del filósofo de Königsberg con sus más inmediatos antecesores. Ligazón que, si bien es más notoria en el Kant precrítico, no deja de avistarse en el Kant crítico, como puede comprobarse en la Dissertatio, obra bisagra de esas dos épocas kantianas, sobre la que se han emitido juicios tales como que "el impulso que la Dissertatio proporciona a la posterior aparición de las Críticas no radica en una provisionalidad o penuria de sus doctrinas, sino en una misma coherencia sistemática, en la plenitud de sus desarrollos que la convierten en una de las expresiones más acabadas de la última fase de la metafísica racionalista que iniciara DESCARTES."(34)

Por ello resultaría "engañoso creer que esta concepción de una metafí-

sica de la razón es un invento de Kant. Más bien habría que decir que también en esto el filósofo alemán corona un proceso al que cabe encontrar claros precedentes en posiciones que no sólo defienden la existencia de una metafísica de la razón, sino que, de alguna manera, reducen toda metafísica a una metafísica de la razón.(35)

El hilo umbilical que une a Kant con esas posiciones que no entienden la metafísica sino bajo la denominación de "ciencia de los primeros principios del conocimiento humano" fue Baumgarten, cuya obra resulta fiel plasmación de "una tradición que hay que remontar a Descartes e incluso a Bacon, autores que van a conferir a la razón un puesto de absoluta primacía en el pensar filosófico"(36).

Queda, pues, como tarea para el resto de este capítulo mostrar cómo en esa remonta hasta los umbrales mismos de la Modernidad, cuya puerta nos abrió Descartes, la razón ocupa efectivamente ese lugar de primacía a que hace referencia el profesor Rábade. Ello nos obliga a solicitar el testimonio de los pensadores, siquiera los más señeros, que cubrieron esa etapa de la historia del pensamiento. A ello vamos.

Claro que alguien pudiera pensar que en este cometido se nos va a presentar un obstáculo que ponga en entredicho nuestra pretensión, por cuanto entre Descartes y Kant se desliza una corriente de pensamiento que no tiene en la razón su último criterio de validez del conocimiento, sino que su instancia última es la experiencia. En efecto, así se entiende corrientemente el empirismo inglés, cuyos autores constituyen un hito importante en la aparición de la Ilustración y, consiguientemente, en la formación intelectual y filosófica de Kant. Sin embargo, tal vez no convenga separar en exceso a racionalistas y empiristas, e interesa prestar mayor atención a sus puntos de contacto y afinidad, entre los que sobresale incuestionablemente el concepto de razón, postulado fundamental para el filosofar de unos y otros. También a nosotros "nos parece que la dicotomía racionalismo - empirismo no cabe tomarla como un cliché rígido ni, mucho menos, excluyente, co

mo si el racionalismo renegase de todo experiencia y el empirismo desconociese la importancia de la razón. Sencillamente, racionalismo y empirismo señalan líneas de preferencia, no de exclusividad: los racionalistas cuentan con la experiencia, y los empiristas cuentan con la razón. Ahora bien, sentado este presupuesto, que casi nos atreveríamos a calificar de "históricamente" evidente, también es evidente que tiene más importancia la razón (con éste u otro nombre) para los empiristas que la experiencia para los racionalistas, sobre todo si la experiencia, según es común, bascula básicamente hacia el mundo sensoperceptual."(37)

Hechas estas consideraciones, pasemos a escuchar a empiristas y racionalistas.

II.1.2. Empirismo

Y vamos a empezar por David Hume, representativo pensador de la época, en el que se conjuga la doble circunstancia de ser ilustrado y empirista.

Como empirista concede un valor primordial a la experiencia:

como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las otras ciencias, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esta misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación.(38)

Como ilustrado basa la fortuna y superioridad del hombre en la posesión y uso de su razón:

La razón principal por la que las capacidades naturales son estimuladas es por su tendencia a ser provechosas a la persona que las posee. Es imposible ejecutar con éxito propósito alguno, cuando no es conducido con prudencia y discreción; no basta la sola bondad de nuestras intenciones para ver coronadas nuestras empresas por el éxito. Los hombres son superiores a las bestias principalmente por la superioridad de su razón; y son también los grados de esta misma facultad los que establecen una diferencia infinita entre

un hombre y otro. Todas las ventajas del arte /de los hombres/ son debidas al empleo de su razón; y, cuando la fortuna no es muy caprichosa, la parte más considerable de estas ventajas deberá corresponder al /hombre/ prudente y sagaz.(39)

Sin embargo, pese a la importancia concedida a la razón por Hume, no vamos a encontrar en él una sistematización sobre ella. Y esto por varios motivos.

Primero, por nuestro desconocimiento de su naturaleza y modo de operar:

Sólo en este pequeño reducto del mundo hay cuatro principios, la razón, el instinto, la generación, la vegetación, que son entre sí semejantes, y son las causas de efectos semejantes...: Pero la razón, en su textura y estructura interna, es realmente tan poco conocida para nosotros como el instinto o la vegetación(40).

Consiguientemente, no esperemos una definición de la razón, la cual apenas conocemos, del Hume fenomenista, defensor de que el conocimiento empieza y acaba en los "fenómenos" sensoriales y consciente de las imperfecciones y estrechos límites de la inteligencia humana.

En segundo lugar, porque esta razón ilustrada va a estar al servicio del dinamismo tendencial:

Como la sola razón no puede nunca producir una acción, o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción... Nada puede oponerse o retardar el impulso de una pasión, sino un impulso contrario; y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficacia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un mo-

mento... La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.(41)

Aunque el texto ofrece ciertas dificultades para su correcta interpretación, tal vez convenga, para no hacer a Hume partidario de un irracionalismo extremado, extraer la conclusión siguiente: cuando razón y pasión tienen un mismo objeto para su consideración, la primera debe plegarse a las exigencias de la segunda. En ello consistiría su función, en correspondencia con su naturaleza, según nos señala el siguiente texto:

Nada muestra más la fuerza del hábito para reconciliarnos con cualquier fenómeno que esto: que los hombres no se asombren de las operaciones de su propia razón, pero, al mismo tiempo, que admiren el instinto de los animales, y encuentren difícil explicarlo, simplemente porque no puede ser reducido a los mismos principios. Pero, considerando el asunto como es debido, la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones.(42)

Debido a ello cabe pensar en un Hume preocupado más por la conducta del hombre que por su dimensión especulativa, más por sentir la realidad que por conocerla teóricamente, más por la razón práctica que por la razón teórica.

Pero quizá el motivo más importante para la ausencia de un tratamiento sistemático de la razón en Hume sea la cantidad de dificultades que surgen a la hora de fijar las relaciones que mantienen la razón, la inteligencia y la imaginación en la filosofía humeana. A este respecto se ha escrito: "Todo lector de Hume sabe que, en más ocasiones de las que fueran de desear, aparece el término imagination en sinonimia con reason y con understanding. La razón de esta sinonimia confusiva está en el hecho de que, en definitiva, estas dos últimas deben quedar absorbidas en la imaginación, como, en

cierto modo, lo debe quedar la memoria, ya que si todas estas "facultades" operan con ideas, no hay, en último término, más facultad de ideas que la imaginación. Pero, igual que acontece con la memoria, también aquí cabe señalar distinciones establecidas por el propio Hume."(43) Acudamos, pues, a conocer tales distinciones.

Antes de cualquier otra consideración, sin embargo, habremos de comenzar preguntándonos qué es la imaginación. Dos textos del propio Hume van a hacernos su presentación:

Halleamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente hace su aparición de nuevo en ella como una idea; y esto puede hacerlo de dos maneras diferentes: o cuando retiene en su reaparición un grado considerable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea; o cuando pierde por completo esa vivacidad, y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACION.(44)

El segundo texto se refiere a la rapidez con que aparecen en nuestra mente las ideas precisas y suficientes que se requieren para cualquier asunto, gracias a su actualización por parte de la imaginación, aquí calificada de magical faculty:

Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una especie de facultad mágica del alma, que, aun siendo siempre más perfecta en los más grandes genios, y a eso es precisamente a lo que llamamos genio, es con todo inexplicable, por grandes que sean los esfuerzos del entendimiento humano.(45)

Precisamente porque cualquier intento por explicar la naturaleza de la imaginación va a resultar valdío, no estuvo nunca entre los proyectos de Hume semejante tarea; se conformó, por el contrario, con analizar su funcionamiento factual y las leyes que la rigen.

En cuanto a lo primero, nos dijo Hume que podemos establecer como principio evidente

la libertad de la imaginación para trastocar y cambiar sus ideas.(46)

En efecto, en otra de sus obras nos dice Hume que

nada es más libre que la imaginación del hombre; y aunque no puede exceder el primitivo caudal de ideas suministradas por los sentidos internos y externos, tiene poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir esas ideas en todas las variedades de ficción y visión.(47)

Pero esta peligrosa situación que advierte la razón en los vuelos de la imaginación puede evitarse si nos ajustamos a las propiedades generales y estables de la imaginación, sus principios universales. El mismo Hume nos lo dice:

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad, si no estuviera guiada por algunos principios universales, que la hacen, en cierta medida, uniforme consigo misma en todo tiempo y lugar.(48)

Principios que obligadamente hemos de identificar con las tres leyes de asociación, según lo expresado por el autor en las líneas que siguen:

sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas (como suelen hacerlo) sin algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a la otra... Las cualidades, de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO.(49)

Descubierto el funcionamiento y señaladas las leyes, poco más podríamos ganar en el conocimiento de la imaginación por mucho que multiplicáse-

mos los textos. Los hasta aquí transcritos sí nos permiten pasar ya a conocer las distinciones que Hume establece entre imaginación y razón, por cuanto no es infrecuente su equiparación, y al objeto de ver las funciones que a cada una de ellas compete.

A este respecto, en una nota a pie de página, Hume nos hace saber que

cuando opongo la imaginación a... la razón,
me refiero a la misma facultad, sólo que ex-
cluyendo nuestros razonamientos demostrativos
y probables.(50)

La razón, por consiguiente, va a limitar sus funciones a las relaciones de ideas que permitan y precisen de demostración, sea ésta rigurosa o probable. Pero lo curioso y sorprendente es que Hume nos dice lo mismo respecto al entendimiento, también en otra nota que reza así:

debo señalar que cuando opongo la imaginación
a la memoria, entiendo en general por aquélla
la facultad que presenta nuestras ideas más
débiles. En todos los demás casos, y particu-
larmente cuando es opuesta al entendimiento,
entiendo esta misma facultad, de la imagina-
ción, sólo que excluyendo nuestros razonamien-
tos demostrativos y probables.(51)

El anterior texto fijaba la diferencia entre las funciones de la imaginación y la razón; pero, tras la lectura de estas últimas líneas, Hume nos obliga a contar con el entendimiento. Con lo que, llegados aquí, podemos preguntarnos si efectivamente hay diferencia entre razón y entendimiento, entendidas similarmente, según se desprende de esas dos notas transcritas. Nosotros nos atrevemos a decir que sí la hay, aunque Hume no lo manifieste explícitamente. Pero, tal vez, no sea contrario al pensamiento humeano reservar para la razón los razonamientos demostrativos mientras los razonamientos probables serían competencia del entendimiento. Al menos, esto último se contiene en la propia letra del Tratado, como conclusión del estudio sobre las causas de la creencia:

En efecto, hemos visto que el entendimiento o
imaginación puede efectuar inferencias a par-

tir de la experiencia pasada, sin reflexionar sobre ello; más aún, sin formar principio alguno a este respecto ni razonar sobre ese principio.(52)

Si se nos admite esta última interpretación, hemos fijado la función que la razón cumpliría en el dinamismo cognoscitivo humano. Y aquí debemos concluir todas nuestras reflexiones en torno a la razón en Hume, dado que, imposible cualquier otro acercamiento a ella, sólo su operatividad puede darnos idea de lo que la razón sea. Ello, no obstante, no resta quilates a la importancia que la razón tiene en la filosofía de Hume. Digámoslo con palabras de un eminente conocedor del pensador escocés: "la imaginación asume en Hume el valor de un principio trascendental de posibilidad de la experiencia. Tiene, pues, una función semejante (aunque mucho menos elaborada, y tratada mediante un psicologismo atomista) a la asignada por Kant. La diferencia (entre otras muchas) consiste en que Hume no quiere rebajar el papel de la razón, sino que la opone a la imaginación. Esta última fundamenta la creencia (belief). Aquélla, la razón, socava esta creencia. Sólo la naturaleza, con las necesidades vitales, nos hace olvidar esta labor de zapa. Pero, ¿para qué es necesaria, entonces, esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente, para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo."(53)

Páginas atrás decíamos que el modo más correcto de entender la razón en el siglo XVIII era bajo la denominación de razón ilustrada. Ya dejamos también dicho lo que por tal expresión había que entender. Pues bien, lo que ahora nos interesa señalar es que "este concepto ilustrado de razón tiene su génesis histórica en el empirismo inglés, muy concretamente en el Ensayo de Locke."(54)

Es, en efecto, en esa obra en donde Locke nos especifica el significado bajo el que va a considerar dicho término, tras un recuento de sus denotaciones:

La palabra razón tiene, en la lengua ingles

sa, diferentes significaciones: algunas veces se toma por principios claros y verdaderos; otras, por deducciones claras y correctas de aquellos principios; y en otros casos, por la causa, y particularmente por la causa final. Pero la consideración que yo quiero hacer aquí tendrá una significación diferente de todas aquéllas; y es ésta, en cuanto significa una facultad del hombre, esa facultad por la que se supone que el hombre se distingue de las bestias, y en la que resulta evidente que las excede en gran manera.(55)

La razón, para Locke, es la nota distintiva del hombre respecto a los demás miembros de su especie: aquella facultad natural que nos permite percibir la coherencia o incoherencia de nuestras ideas en su relación.

La función atribuida a la razón por Locke no va a diferenciarse mucho de la que le encomendara Hume. En líneas muy próximas a las citadas, manifiesta Locke el porqué de la necesidad de esta facultad: la necesitamos

para mucho; tanto para la ampliación de nuestro conocimiento como para regular nuestro asentimiento: porque tiene relación, a la vez, con el conocimiento y con la opinión, y es necesaria para auxiliar a todas nuestras facultades intelectuales, y a la vez para contenerlas de ellas, es decir, la sagacidad y la ilustración.(56)

Y es que, por la limitación propia de los sentidos y de la intuición, se hace preciso el recurso a la razón, dado que

la mayor parte de nuestro conocimiento depende de la deducción y de las ideas intermedias; y en aquellos casos en los que en lugar de conocimientos únicamente tenemos para sustituirlo el asentimiento, y tenemos que tomar algunas proposiciones por verdaderas, sin estar seguros de que lo sean, necesitamos encontrar, examinar y comparar los fundamentos de su probabilidad. En los dos casos, la facultad que busca los medios y que los aplica correctamente, para descubrir la certidumbre en el uno y la probabilidad en el otro, es lo que denomi-

namos razón.(57)

La razón, por consiguiente, no consiste en el razonamiento silogístico, sino que su tarea es la de indagar las cosas que podemos conocer con certeza e investigar las proposiciones que pueden guiarnos en la práctica, aunque no nos ofrezcan absoluta certeza, sino sólo probabilidad. Al asignar este papel a la razón, "Locke se alza contra toda explicación a priori -por tanto, metafísica- de la razón y de los principios de ésta... Locke ya no admite los compromisos de Gassendi, de Descartes ni de Malebranche con una concepción dogmática de la razón; para él, es la mente del hombre la que elabora sus propias nociones, incluso las más abstractas, siguiendo los datos proporcionados por su experiencia sensible."(58)

Ello no significa rebajar la importancia de la razón, sino situarla en el lugar que le corresponde, que no es desconsiderable como se deja ver cuando, tras manifestar que

el mero testimonio de la revelación es el más alto grado de certidumbre(59),

no le duelen prendas a Locke para afirmar que también

la revelación debe ser juzgada por la razón.
(60)

O, como dice en otro lugar,

la revelación no puede ser admitida en contra de la evidencia clara de la razón.(61)

El recurso y la atención a la razón sigue siendo algo primordial en el ilustrado Locke, incluso en lo que hace referencia a sus convicciones religiosas; por eso, "aunque es un hombre profundamente religioso, un devoto creyente en el cristianismo, que acepta la revelación como fuente del conocimiento, pone, sin embargo, a las revelaciones declaradas cierta valla de defensas racionales... De este modo, al final, la razón continúa siendo lo supremo."(62)

No queremos cerrar nuestras referencias a este estilo de hacer filosofía que es el empirismo sin mencionar al que comúnmente se considera funda-

dor del mismo, F. Bacon; pues, también él está empeñado en emancipar la inteligencia del hombre y hacerle entrar en su mayoría de edad(63). Mayoría de edad que no ha conseguido todavía porque

la razón humana que poseemos, a causa de mucha fe y también de mucho azar, y desde luego por las nociones pueriles que hemos formado en primer lugar, es un farrago y un caos.(64)

Estado infantil del que no se saldrá hasta que alguien no establezca

una doctrina sobre el uso mejor y más perfecto de la razón en la investigación de las cosas, y sobre los verdaderos auxilios del entendimiento; para que por esto (cuanto la condición humana y mortal permita) sea exaltado el entendimiento y amplificado para superar con facilidad las cosas arduas y oscuras de la naturaleza.(65)

Tarea a la que Bacon se siente llamado y a la que dedicará toda su vida, y que va a consistir en el descubrimiento y elaboración de un nuevo método para la ciencia y la filosofía. En el Canciller de Verulam resalta casi más la conciencia de novedad de su método que la conciencia de necesidad y sistematización rigurosa. Basta para comprobar esto reparar en el título de dos de sus obras, Instauratio Magna y Novum Organon, obra esta a cuyo Prefacio corresponden estas líneas:

Nuestro método(ratio), sin embargo, es tan fácil de exponer como difícil de poner en práctica. Pues, éste consiste no sólo en construir grados de certeza, en gobernar los sentidos mediante alguna reducción, sino también en proscribir el trabajo de la mente que a menudo se sigue de los sentidos; en definitiva, en abrir y construir a la mente un camino nuevo y cierto, a partir de las propias percepciones de los sentidos.(66)

Y es que, piensa Bacon, los caminos hasta ahora seguidos por la ciencia y la filosofía se han reducido exclusivamente a la experiencia o a la razón. Han pecado por exceso o por defecto: por exceso, al sobreestimar la fuente que les proporcionaba el conocimiento de la naturaleza; por defecto,

al no tener en cuenta todos los recursos que el hombre posee a la hora de poner en marcha su dinamismo cognoscitivo. Por eso él, mediante la famosa alegoría de los tres animales representativos de tres procedimientos metodológicos, postulará un nuevo método que no se reduzca a una ciega recolección de hechos ni a un razonamiento abstracto, sino a una ordenación, elaboración e interpretación racional de los datos:

Las ciencias han sido tratadas o por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y de los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia. Esta es la imagen del verdadero trabajo en la filosofía, que no se fía exclusivamente de las fuerzas de la humana inteligencia y ni siquiera hace de ella su principal apoyo; que no se contenta tampoco con depositar en la memoria, sin cambiarlos, los materiales recogidos en la historia natural y en las artes mecánicas, sino que los lleva hasta la inteligencia modificados y transformados. (67)

No valen para la ciencia y para la filosofía aquellos métodos que se limitan a recoger datos, a curiosar los hechos, a buscar más la variedad que la característica general de datos y hechos; tampoco valen aquellos otros métodos que confían sólo en la razón, que abandonan el intelecto a sí mismo, que fabrican las telas de los conceptos extrayéndolas de su interior; muy al contrario, "la ciencia tiene que buscar una alianza más estrecha -arctiore foedere- entre la experiencia y la razón. Sólo así cabe abrigar buenas esperanzas -bene sperandum est-. Hay que comenzar por una recogida de materiales -historia naturalis-, pero esto, en la metodología baconiana, no es más que un comienzo... Si la experiencia se redujese a esa simple recogida de materiales, no pasaría de ser scopae dissolutae, mera palpatio,

vaga experientia, experientia mera. La experiencia, para ser auténticamente tal según el pensamiento de Bacon, ha de llevarse a cabo con orden, y con una "digestión" intelectual -experientia ordinata et digesta-, contando con el lumen de la razón que dirija el camino."(68)

Y, si el párrafo de Bacon anteriormente leído continuaba diciendo que el nuevo método por él postulado sólo se conseguiría mediante

una más estrecha y santa alianza (que hasta ahora no ha sido hecha) de estas facultades (a saber, la experimental y la racional), (69)

en el Prefacio de la Instauratio Magna confiesa haber llegado a realizar dicha alianza, en los siguientes términos:

Y de este modo estimamos haber firmado para siempre una unión verdadera y legítima entre la facultad empírica y la racional (cuyos penosos y malaugurados divorcios y repudios han perturbado todas las cosas en la familia humana). (70)

Cree, pues, Bacon haber descubierto el modo de posibilitar el correcto desarrollo de la ciencia y de la filosofía, siguiendo un método semejante al procedimiento que sigue la abeja para hacer la miel: someter el material ofrecido por la experiencia a la elaboración y digestión de la razón. Una razón que ha de ser entendida como razón-instrumento del saber, según expresa el propio Bacon:

La mano desnuda del hombre, aunque fuerte y consistente, para pocas tareas y empresas se basta fácilmente: ella con ayuda de instrumentos, supera muchas resistencias. Lo mismo sucede con la situación de la mente. (71)

Concepción de la mente que nos interesa destacar, porque, si el nuevo saber ha de permitirnos penetrar los secretos de la naturaleza para adueñarnos de ella y ponerla al servicio del hombre, el instrumento que nos va a permitir ese acceso y manejo de la naturaleza va a ser la razón. Pero una razón que no podemos dejar a su libre iniciativa, sino que es preciso "reglar", adiestrar, disciplinar mediante la sujeción a un método. Idea esta

que también vamos a encontrar en Descartes, iniciador de ese modo de entender y realizar filosofía que recibe el nombre de racionalismo, de cuyos autores más significativos pasamos a ocuparnos.

II.1.3. Racionalismo

Si la filosofía moderna gustó de hacer del hombre el centro focal de todas sus reflexiones y creaciones científico-filosóficas, esta vocación antropológica ha de iniciarse con el estudio de la razón. "Hay que ir al yo y empezar el edificio por el yo, entendiéndose, por la razón o intelecto del yo" (72). En efecto, este replegarse hacia el hombre mismo, hacia su conciencia, es un toparse con aquello que de más eminente y admirable tiene el hombre, su razón. Esto, que ya hemos oído a los autores empiristas que acabamos de estudiar, va a ser también una constante de los pensadores racionalistas, como era lógico esperar.

Y vamos a empezar por el pensador que mejor representa esta corriente de pensamiento, a la vez que resulta figura señera de la época de las luces: Leibniz.

Su avidez y voracidad intelectuales hacen de él un auténtico hombre ilustrado, para el que ningún autor importante que le haya precedido o comparta con él su ubicación temporal le es desconocido, aunque es el racionalismo de Descartes el que lo orienta y conduce por el camino de la filosofía, bien entendido que sólo a título de inventario. Por eso, podemos decir que su sistema, al culminar el pensamiento de Descartes y sus inmediatos discípulos, es un postracionalismo, y que su filosofía, henchida de caracteres típicamente ilustrados, ha constituido el preludio de la de Kant.

Y al igual que conoce la filosofía de Descartes conoce el Essay concerning human understanding de Locke. No pasemos por alto que Locke es, en este momento, un autor de prestigio en toda Europa y de gran influencia en Alemania, ni que el Ensayo acaparó rápidamente la atención del público culto de la época. Esta doble circunstancia hizo que Leibniz, interesado siem-

pre por lograr la amistad y mantener la relación con los más egregios representantes de los distintos campos del saber, intentara en repetidas ocasiones comunicarse con Locke. Del infructuoso resultado de sus intentos resultan los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, en donde se simula ese nunca realizado diálogo entre Leibniz y Locke, siguiendo a pie juntillas la distribución y temática de la obra del filósofo inglés.

En el capítulo dedicado a la razón, una vez oída la consideración lockeana de la razón como facultad del hombre que le permite superar la condición animal, dirá Leibniz:

La razón es la verdad conocida cuya relación con otra menos conocida nos permite ascender a la última. Pero particularmente y por excelencia se la llama razón, si es la causa no sólo de nuestro juicio, sino también de la verdad misma, a lo cual se le denomina también razón a priori, y la causa en las cosas corresponde a la razón en las verdades. Por eso en ocasiones se le llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final. En fin, la facultad que se apercibe de esta relación entre las verdades, o facultad de razonar, se llama también razón, y en este sentido la empleáis aquí. (73)

En opinión de Leibniz, el término "razón" tiene una clara referencia, aparte la facultad de razonar, a la significación de causa en su doble acepción de causa del juicio y causa de la verdad. Por eso, unas líneas después, nos indica que

partiendo esta facultad de la razón creo que no se hace mal en reconocer dos partes, siguiendo un sentimiento bastante generalizado que distingue la invenición y el juicio. (74)

Leibniz parece aprobar la clasificación que Locke hiciera de las distintas significaciones de la razón -el conjunto de principios claros y verdaderos, el hecho de sacar de tales principios conclusiones que resultan indiscutiblemente de ellos, la causa (en especial la causa final), la diferencia efectiva del hombre con respecto a los demás animales. Clasificación

admitida, sí, pero reducida a dos términos esenciales, la invención y el juicio.

En cuanto a la razón como facultad, que es el sentido último que Leibniz entendía estaba utilizando Locke, señala su total coincidencia con el pensador inglés, según se deja ver en lo que sigue:

efectivamente, aquí abajo esa facultad sólo existe en el hombre, y no se muestra en los restantes animales; pues, ya mostré anteriormente que la sombra de razón que se capta en las bestias no es sino la espera de un acontecimiento semejante al ya pasado, sin conocer si se sigue manteniendo la misma razón. Los propios hombres no actúan de otra manera en los casos en que se limitan a ser empíricos. Pero en tanto captan las relaciones entre las verdades, las relaciones, decía, que constituyen también por sí mismas verdades necesarias y universales, se remontan por encima de los animales. (75)

El texto, además de confirmar la superioridad del hombre con respecto a los demás miembros de su especie, ofrece ciertas notas que van fijando y perfilando el significado que para Leibniz tiene este concepto de razón: es un sistema de principios a priori, cuya verdad no depende de la experiencia, que pueden ser lógicamente formulados, y de los que tenemos un conocimiento reflexivo. En otros lugares de sus obras, las líneas escritas, algunas de las cuales vamos a copiar, no dejan lugar a dudas:

Los hombres actúan como las bestias en tanto en cuanto las consecuciones de sus percepciones obedecen sólo al principio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría, y en las tres cuartas partes de nuestros actos somos empíricos...

Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace poseedoras de la razón y de las ciencias, elevándonos hasta el conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que, en nosotros, se llama alma

razonable o espíritu.(76)

la razón pura y desnuda, distinguida de la ex
periencia, no tiene que ver más que con verdade
des independientes de los sentidos.(77)

Razón, independiente de la experiencia, como independiente lo será respe
cto de la fe. He aquí otra nota que el racionalista Leibniz quiere hacer
destacar a la hora de fijar la posición de la razón.

Al hilo de su conversación con Locke, señalará la no oposición entre
razón y fe, al afirmar que una fe divina

Dios jamás la concede más que cuando aquello
que hace creer está fundado en la razón.(78)

Por lo que Teófilo manifestará tajantemente a Filaletes:

Os aplaudo fuertemente, señor, cuando preten
déis que la fe esté basada en la razón(79).

Sin embargo, hilando más fino a la hora de establecer la conformidad
de la fe con la razón, no dudará en señalar claros y definidos objetos y lí
mites entre una y otra, ofreciéndonos una definición de la recta y verdadera
razón:

el objeto de la fe es la verdad que Dios ha
revelado de una manera extraordinaria, ... la
razón es el encadenamiento de las verdades,
pero particularmente (cuando se la compara
con la fe) de las que el espíritu humano puede
alcanzar naturalmente sin ser ayudado por
las luces de la fe. Esta definición de la razón
(es decir, de la recta y verdadera razón)
ha sorprendido a algunas personas acostumbradas
a declamar contra la razón tomada en un
sentido vago.(80)

El interés por arrojar luz sobre las relaciones entre razón y fe cobra
en esta época una especial importancia: se intenta tener una fe racional,
una creencia en la revelación divina que no contradiga los presupuestos de
la racionalidad, pero dejando bien claro, a la vez, que pueden delimitarse
los campos de referencia y de aplicación de una y otra, dado que sus objetos
son distintos. En definitiva, nada de contradicción entre lo que la fe

nos obliga a creer y lo que la razón nos permite descubrir, pero tampoco su misión, al estilo de philosophia ancilla theologiae, de lo alumbrado por luz natural a lo iluminado por luz divina.

Esto ya lo hemos oído en boca de Leibniz. Con mayor claridad y decisión lo dejó escrito otro autor de esta época, Espinosa, cuya aportación a este tema se hace punto obligado de referencia. Así, anticipando una idea que constituirá la tesis básica del Tratado teológico-político, nos dice:

pues aquí sólo investigamos en aquellas cosas que podemos asegurar con toda certeza por la razón natural, y es suficiente que demos-
tremos con evidencia esas cosas para saber que la página Sagrada debe enseñar también las mismas cosas; pues, la verdad no repugna a la verdad, y la Escritura no puede enseñar unas simplezas como las que imagina el vulgo. Pues, si encontrásemos en ella alguna cosa que fuese contraria a la luz natural, con la misma libertad con la que refutamos el Alcorán y el Talmud, podemos refutarla. Pero lejos de nosotros pensar que en los Libros Santos pueda encontrarse algo que repugne a la luz natural.(81)

Y años más tarde, en el Tractatus theologico-politicus, tras plantearse si lo enseñado por profetas y apóstoles difiere de lo dictado por la luz natural, responde:

Pero como en aquellas cosas que la Escritura enseña expresamente, no he descubierto nada que no esté de acuerdo con el entendimiento ni que le repugne, y además he visto que los Profetas no enseñan sino cosas muy sencillas, que han podido ser percibidas fácilmente por cualquiera, y las han adornado con ese estilo, y han confirmado con unas razones con las que el ánimo de la multitud pueda ser movido lo más posible a la devoción a Dios, estoy totalmente persuadido de que la Escritura deja absolutamente libre a la razón, y que nada tiene de común con la Filosofía, sino que tanto ésta como aquella se apoyan en su propio ta-

16n.(82)

Recursos y dominios que especificará en el último de los capítulos en que se refiere a este tema, manifestando:

establecemos como inconvencible que ni la Teología ha de tener de sierva a la razón, ni la razón a la Teología, sino que cada una ocupe su reino. Ciertamente, como hemos dicho, la razón el reino de la verdad y de la sabiduría, la Teología por el contrario el de la piedad y de la obediencia...Y la Teología verdaderamente... contra la razón nada quiere ni puede.(83)

No puede postularse una separación de fe y razón, de teología y filosofía, con más rigor. En el fondo de la cuestión se está abogando por una auténtica libertad de pensamiento que permita el perfecto funcionamiento de la razón en aquellas tareas para las que está suficientemente capacitada y que por derecho le corresponden. En definitiva, Espinosa está defendiendo una delimitación entre fe y razón que garantice la libertad de pensamiento, búsqueda y conocimiento propios de la razón.

Razón a la que Espinosa, como ya hemos visto, gusta llamar "luz natural", queriendo significar con ello la forma espontánea de la razón. En este sentido, son muchas las páginas del Tratado teológico-político que hacen mención de este lumen natural. Nos limitaremos a destacar dos pasajes: En el primero de ellos se lamenta Espinosa de la desconsideración que los hombres muestran hacia dicha luz natural:

Pues, las cosas que conocemos por la luz natural dependen del solo conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, porque este conocimiento natural es común a todos los hombres, por esto no es estimado tanto por el vulgo, anhelante siempre de hechos raros y ajenos a su naturaleza, y desdeñante de los dones naturales(84).

El segundo, tomando como motivo explicativo el método por él seguido en la interpretación de las Escrituras, se refiere a la naturaleza y efica-

cia de esta luz:

No dudo además de que cada uno ya habrá visto que este método no exige más que la propia luz natural. Pues, la naturaleza y virtud de esta luz consiste principalmente en esto: que deduzca y concuya mediante consecuencias legítimas cosas oscuras a partir de las conocidas, o como por datos conocidos, y no es otra cosa lo que nuestro método exige(85).

Esta razón, luz propia y natural de todo hombre, aparece en Espinosa como un nivel de conocimiento; es decir, en el dinamismo cognoscitivo, Espinosa establece una jerarquía de valores, que, comenzando por la opinión, imaginación o conocimiento de primer género, acabará en la ciencia intuitiva. Entre uno y otro se encuentra la razón, la cual constituye un conocimiento de segundo género. En letra de Espinosa queda escrito como sigue:

De todo lo dicho más arriba resulta claramente que percibimos muchas cosas y que formamos nociones universales:

Iº. A partir de cosas singulares,...

IIº. A partir de signos,...

IIIº. Finalmente, de lo que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (...); y a ésta la llamaré razón y conocimiento de segundo género.(86)

La clasificación de estos modos de percibir se repite en el De Intellectus Emendatione, en donde enuncia el tercer tipo de la siguiente forma:

Hay una percepción, en donde la esencia de una cosa se concluye de la de otra cosa, pero no adecuadamente; lo que se hace, cuando o de algún efecto inferimos una causa, o cuando se concluye de algo universal, a lo que siempre acompaña alguna propiedad.(87)

Tipo de percepción o de conocimiento que viene a constituir, en definitiva, una de las propiedades claramente constatadas del entendimiento, el cual

percibe ciertas cosas, o forma ideas, unas absolutamente, otras a partir de /ideas/ distintas...

III. Aquellas que forma absolutamente expresan el infinito; pero forma las determinadas a partir de otras.(88)

Pero, mal le va a ir al entendimiento en esta tarea engendradora de ideas, si previamente no se le somete a una cura, tal como el propio Espinosa nos dice:

Pero ante todo hay que excogitar el modo de curar el entendimiento y expurgarlo, cuanto se pueda desde el principio, para que entienda las cosas sin error y lo mejor posible.(89)

La razón, el intelecto, está comenzando una aventura de independencia funcional y de andadura autónoma, está intentando liberarse de las variadas tutelas que hasta ahora la venían orientando; pero necesita un previo expurgar los prejuicios, errores y malentendidos que le han contagiado e imbuido sus múltiples tutoras. A esta tarea está encaminado el método.

La preocupación metodológica ya la encontramos en Bacon, cuya influencia en Espinosa parece no ofrecer duda alguna(90). Preocupación que va a hacer suya al pensador holandés, como se deja ver en las líneas que transcribimos:

después que hemos conocido qué conocimiento nos ha sido necesario, hay que enseñar el camino y el método por el que conozcamos con un conocimiento tal las cosas que han de ser conocidas.(91)

Método que, en opinión de Espinosa, va a consistir en la vía que recta y ordenadamente nos lleve a la estación de la verdad:

el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el verdadero método es camino para que la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todas estas cosas significan lo mismo) sean buscadas con el verdadero orden. Por otra parte, el método debe hablar necesariamente sobre el razonamiento o sobre la intelección; esto es, el método mismo no es el razonar para entender las causas de las cosas, y mucho

menos es el entender las causas de las cosas, sino que es entender cuál es la verdadera idea, distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza, para que por esto conozcamos nuestro poder de entender, y así contengamos la mente para que entienda, según aquella norma, todas las cosas que han de ser entendidas; dando, como auxilios, reglas ciertas, y haciendo también que la mente no se fatigue con esfuerzos inútiles. De donde se concluye que el método no es otra cosa que un conocimiento reflejo, o idea de una idea; y porque no se da la idea de una idea, a no ser que antes se dé la idea, por consiguiente no se dará el método, a no ser que antes se dé la idea. De donde será buen método aquél que muestra de qué modo ha de ser dirigida la mente según la norma de una idea verdadera dada. (92)

La amplitud del texto nos evita cualquier comentario sobre lo que Espinosa entiende por un buen método, al capaz de desarrollar la fuerza del entendimiento de forma correcta. Método que él piensa debe existir y por medio del cual

podemos dirigir y encadenar nuestras percepciones claras y distintas y que el entendimiento no esté, como el cuerpo, sometido al azar... De aquí, resulta entonces con claridad cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste esencialmente: en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes. Para adquirirlo, es, ante todo, necesario distinguir entre la imaginación y el entendimiento, es decir, las ideas verdaderas y las otras: ideas ficticias, falsas, dudosas, y todas aquellas que dependen de la sola memoria. Para comprender esto, al menos como lo exige el método, no es necesario conocer la naturaleza del espíritu por su causa primera, basta una pequeña descripción del espíritu o de las percepciones a la manera de Bacon. (93)

La preocupación por el método en el, quizá, más destacado pensador re-

cionalista entronca con su no menor preocupación en dejar claramente expuesta su confianza en la razón; ahora bien, como ya hemos repetido en más de una ocasión, una razón que precisa tomar las riendas de su cabalgadura y trazar un sendero libre de escombros y vericustos que le puedan impedir su libre y correcto ejercicio. La razón, que intenta salir de su minoría de edad, necesita un camino iluminado por la propia antorcha que confiere a todo hombre el hecho de su racionalidad.

Confianza y seguridad absolutas en la razón hasta tal punto que se la convierte en el juez supremo que discierne lo verdadero y lo falso por un sentimiento interior, espontáneo e inmediato. Así lo vio otro de los autores racionalistas, que no queremos olvidar, Malebranche, al establecer como primera regla de nuestra libertad que

no se debe jamás dar consentimiento total sino a las proposiciones que parecen tal evidentemente verdaderas que no se pueda negarlas sin sentir una pena interior y los reproches secretos de la razón(94).

Pero como la razón del hombre es una razón viciada por los errores de los sentidos, la imaginación, el entendimiento, las inclinaciones y las pasiones, se hace precisa una purga exhaustiva de tales errores, primero, a fin de que pueda recibir en la mejor disposición posible la normativa que después se dará y por la que la razón ha de regirse para descubrir la verdad. Así lo expresa el propio Malebranche al exponernos el plan de su trabajo:

finalmente, después de haber tratado de liberar al espíritu de los errores a que está sujeto, se dará un método general para conducirse en la búsqueda de la verdad.(95)

Método el ofrecido por el oratoniano que ayudará al perfecto funcionamiento de la razón humana, según el propio parecer del autor:

El método que he dado puede, me parece, servir mucho a quienes quieren hacer uso de su razón(96).

II.1.4. De y hacia Descartes

Las páginas y reflexiones que aquí queremos cerrar han sido escritas con la intención de constatar, con el propio testimonio de los autores, un hecho sobradamente conocido: la primacía que la razón tuvo en una etapa de la historia del pensamiento occidental que se conoce bajo el nombre de Modernidad.

Etapas que hemos querido llevar hasta un siglo, el de la Ilustración, y hasta un autor, Manuel Kant, por la importancia de que goza la cuestión en la centuria y en el pensador. Pero, antes de Kant y después de Descartes, se sucedieron pensadores y modos de filosofar, que el alemán culmina ciertamente, en los que la reverencia por el tópico de la razón no les es ajeno, aunque sean distintos los suelos en que sus filosofías se gestan. Creemos que esto también ha quedado demostrado en las páginas que anteceden.

Y a esto ha atendido este recurso metodológico que hemos utilizado de comenzar a leer la historia de la filosofía de este período por el final.

Pero, tal vez, convenga justificar más por extenso por qué hemos traído a colación a Kant. Algo de esto ya ha quedado apuntado al comienzo de este capítulo: la remisión a Kant es de todo punto necesaria cuando se trata de entender la Modernidad y un tema tan medular de esa época como es el de la razón.

Sin embargo, en nuestro ánimo se hacinaban algunos otros motivos que nos impulsaban a evocar a Kant, y que ahora vamos a exponer:

Motivos todos ellos que se podrían resumir apelando al interés que nos movió a realizar este trabajo, que no es otro que intentar comprender la Modernidad. Comprensión que inevitablemente pasa por Kant, por cuanto "en la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos

que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado so
bre la historia europea desde el Renacimiento."(97)

Interés, por otra parte, que podríamos explicitar y expresar más en concreto como sigue:

Queríamos, en primer lugar, ver acabado el gigantesco edificio que el pensamiento moderno había comenzado a levantar en torno a la razón, que se pensaba construir sin otras directrices arquitectónicas que las emanadas de ella misma y que, en definitiva, no era sino la tarea de edificar y cons
tituir una sede segura para la razón al abrigo de todo tipo de embate ex
trarracional en sus tareas cognoscitivas. Y a este respecto, si Descartes nos aparece como el constructor a quien se debe el acto de haber colocado la primera piedra, Kant es quien clausura la obra de forma magistral.

Magistralmente, tanto por sus originales aportaciones cuanto por lo que mantiene de quienes le han precedido en semejante tarea.

En esta asunción de lo construido anteriormente se basa el segundo de los motivos que nos movía a contar con Kant. Porque, entre el mucho material que el de Koenigsberg aprovecha, se dejaba traslucir la impronta de Descartes. Desde la perspectiva de la formación filosófica de Kant parece que no podía haber sido de otra manera, por cuanto "la metafísica en que se forma Kant es la metafísica racionalista. Y esta metafísica la va a en
tender a partir de las fórmulas estereotipadas de Baumgarten, autor al que posiblemente hay que reconocerle, al lado de su falta de originalidad, la capacidad de haber sabido llevar a fórmulas la consumación del proceso ini
ciado en Descartes, por virtud del cual la metafísica acabará reduciéndose a un análisis de la subjetividad, aunque se trate de una subjetividad preg
nante de ideas y de principios."(98)

Pero, además, las huellas del pensador francés en Kant se advierten aquellos aspectos, que el autor de las Críticas recoge de la filosofía car
tesiana, que constituyen el interés primordial de este trabajo: la razón, el método, la razón y el método considerados en su indisoluble conjunción.

Veamos la herencia cartesiana en la obra del Kant crítico en los tres aspectos citados:

Primero, la razón. La consideración de la razón en Kant adquiere un matiz muy preciso, el de llevar a cabo una crítica de la razón. Lo que le exigirá inventar un nuevo concepto de razón, sin duda alguna; pero en el que, también indudablemente, hay "presencia generosa de herencias de un pasado que nos hace remontar hasta Descartes." (99) Así, junto a rasgos tales como los límites del conocer, la visión genética del conocimiento y la atención a la función modélica del quehacer científico, que tan directamente inciden en la fijación de expectativas y tareas atribuibles a la razón, el más sobresaliente y propiamente cartesiano es el "imperativo de retracción a la conciencia... El pensar moderno no es un pensar en y desde el ser, sino en y desde la conciencia o yo." (100) A la Modernidad, en efecto, le preocupan las cosas, más que en su ser, en su ser conocidas. Por eso, el consejo que nos da Descartes en la Regla VIII de que nos ocupemos tan sólo de las cosas en tanto la razón puede llegar a ellas (101), continuaba sonando en los oídos de Kant, con quien "la filosofía moderna adquiere... su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento." (102) Para lo cual "con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar." (103)

Pero, si esto ha de ser así, antes se hace preciso conocer la razón. Y en ello también coinciden Descartes y Kant, quien se hace eco de la advertencia cartesiana de que, previamente a cualquier otro tipo de estudios, hay que comenzar por examinar la capacidad de la razón. Los textos que siguen nos evidenciarán el paralelismo entre ambos pensadores.

Decía Descartes que

antes de disponernos a conocer las cosas en particular, conviene haber investigado diligentemente una vez en la vida de qué conoci

mientos es capaz la razón humana(104),
 pues, no puede existir aquí nada más útil que
 indagar qué es el conocimiento humano y has-
 ta dónde se extiende...; y esto debe hacerse
 una vez en la vida por cada uno de aquellos
 que ame mínimamente la verdad, porque en la
 investigación de esto están contenidos los
 verdaderos instrumentos del saber y todo el
 método.(105)

Y Kant escribe que la tarea primera de la metafísica no es ocuparse
 de los objetos de la razón, cuya variedad es
 infinita, sino de la razón misma, de proble-
 mas que surgen enteramente desde dentro de
 sí misma y que se le presentan, no por la
 naturaleza de cosas distintas de ella, sino
 por la suya propia. Una vez que la razón ha
 obtenido un pleno conocimiento previo de su
 capacidad respecto de los objetos que se le
 pueden ofrecer en la experiencia, tiene que
 resultarle fácil determinar completamente y
 con plena seguridad la amplitud y los lími-
 tes de su uso cuando intenta sobrepasar las
 fronteras de la experiencia.(106)

Pero difícilmente puede descubrirse la capacidad de la razón y fijar
 límites a sus aspiraciones sin un previo autoconocimiento. Por eso Descar-
 tes nos dice que

si alguien se propone como cuestión examinar
 todas las verdades para cuyo conocimiento
 basta la razón humana (lo que me parece debe
 ser hecho una vez en la vida por todos aque-
 llos que se dedican seriamente a alcanzar la
 sabiduría), hallará ciertamente por las re-
 glas dadas que nada puede ser conocido antes
 que el entendimiento, puesto que de él depen-
 de el conocimiento de todas las demás cosas,
 y no al contrario(107).

Y Kant comienza su Crítica de la Razón Pura haciéndose eco de un de-
 seo de su época: no contentarse con un saber aparente; para lo cual es pre-
 cisó

por una parte, un llamamiento a la razón pa-

ra que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento, y, por otra parte, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semajante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura. No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia.
(108)

Cabría, en este momento y a partir de este planteamiento, preguntarse qué necesidad hay de someter a la razón a un tribunal presidido por la razón misma, por una parte, y, por otra, si es posible emitir un veredicto justo cuando en la presente vista la razón es, a la vez, reo y juez.

A la segunda cuestión no se puede responder de otra forma que diciendo que ha de ser posible y, además, necesario, si se quiere lograr una seria y radical crítica de la razón pura, "y el modo de ejercer radicalmente esa actitud crítica es llevar a la razón ante su propio tribunal. Si esta situación tiene bastante de paradoja, ya que la razón debe quedar validada desde el análisis resultante de la actitud crítica y, a su vez, la actitud crítica es una actitud tomada por y desde la razón, no hay duda de que pocos autores se arredraron menos ante tal paradoja incurriendo incluso en sombra de circulatio. Toda actitud crítica tiene que ser una actitud auto-crítica. Esta situación no conviene disimularla, sino afrontarla con toda crudeza. Es una actitud de confianza desconfiada en la razón. Y de esta simbiosis de confianza y desconfianza en la razón no hay modo de librarse, ya que cualquier liberación acabaría en el escollo de prejuicios dogmáticos."(109)

El cómo ha de llevarse a cabo esta actitud crítica nos remite al segundo de los aspectos que más arriba anunciábamos tratar: el método.

Del interés de Descartes por el método nos ocupamos con amplitud en el capítulo final de este trabajo. Por el momento, queremos señalar la preocupación metodológica de Kant, para quien el método cumple un doble papel: permitir el que la razón se las haya consigo misma y hacer posible que la metafísica supere la etapa de tanteo en que se encuentra; cuestiones, por lo demás, dependientes y complementarias. El propio Kant lo manifiesta:

Esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y de los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica(110).

Y es que Kant piensa que la deplorable situación de la metafísica se debe a que no ha encontrado un método apropiado(111). De aquí la necesidad de un método. En esto Kant, más que limitarse a recoger la herencia cartesiana, supera los planteamientos metodológicos del pensador de la Tourena, pues "si se le arguyera a Kant que ya Descartes había llevado a cabo la tarea de establecer un método antes de hacer "ciencia metafísica", la respuesta de él sería clara: ese intento es insuficiente, ya que no basta con que el método sea previo, sino que hay que contar con el método adecuado. Y es aquí donde de nuevo incide con toda su fuerza la actitud crítica por parte de Kant. En efecto, todos los grandes teorizadores del método habían partido dogmáticamente de aceptar y de afirmar el valor de la razón y del conocimiento humano. De esto no se libra ni siquiera Descartes, puesto que

su duda es metódica, no real o escéptica. Y este punto de partida dogmático invalida la fiabilidad del método. En definitiva trataban de proponer, justificar y explicar los caminos de la razón, de aquella razón que Descartes con plena conciencia llamaba lumen naturale, una luz natural a la que había que dejar lucir, sin necesidad de poner en duda su capacidad iluminadora. Más aún, en la filosofía continental cabría decir, sin duda con las necesarias matizaciones, que se había hecho más el método de conocer objetos que el método de la razón cognoscente misma."(112)

Sabemos que el método que Kant considera apropiado para el menester crítico es el método trascendental, el cual se absuelve, a nivel de la razón, mediante un análisis inmanente del dinamismo "ideante" de la razón misma(113).

Nos queda, para finalizar, el tercero de los aspectos que nos permiten detectar la familiaridad entre Kant y Descartes: la inseparabilidad de razón y método, lo que nos lleva, de paso, a la solución de una cuestión que unas pocas líneas atrás dejamos en alto: necesidad de someter a la razón al tribunal de la propia razón. El porqué de esta necesidad se comprende si se tiene en cuenta lo que el profesor Rábade ha llamado "confianza desconfiada" en la razón, o, en otro lugar, el objetivo purificador de una actitud crítica auténtica, la cual hincó sus raíces en el suelo del pensamiento cartesiano para extenderse posteriormente a la modernidad postcartesiana, en la que se concede "un voto de confianza a la razón, pero no a la razón sin más, sino a la razón pura, si se nos permite extrapolar esta expresión kantiana, o sea, a una razón no deteriorada, no contaminada. Pero lo que acontece, de hecho, es que nuestra razón está contaminada, deformada. Por eso hay que empezar por purificarla."(114)

Esto hace que Kant proyecte su Crítica de la Razón Pura como propedéutica del sistema de la razón pura, como catarsis de la razón. El propio Kant lo dice:

La crítica que ahora publico debía, ante to-

do, exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y necesitaba desbrozar y allanar un suelo completamente inculto.(115)

Expresiones muy semejantes a aquéllas con las que Descartes inicia la primera de sus Meditaciones:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.(116)

La tarea anunciada por Kant es explicitada por Descartes en esas líneas: el desbrozamiento y allanamiento consiste en pasar revista a aquello que la razón de modo gratuito ha admitido sin haberlo sometido previamente al tribunal de la razón, para desecharlo o para admitirlo, pero "con razón".

Queremos indicar ahora que, si hemos clausurado con Kant este trayecto histórico, y con ello la modernidad filosófica, ha sido para hacer ver que hasta él llega la veta de racionalidad que en el quehacer filosófico se abre con Descartes, queriendo mostrar así que lo habido entre el filósofo alemán y el filósofo francés es prolongación del racionalismo inaugurado por Descartes. Porque "a Descartes se remiten no sólo el racionalismo, el psicologismo y ante todo el idealismo, por la derecha, sino también -lo que es comprensible por la drástica separación que establece entre cuerpo y alma como dos sustancias distintas- el empirismo, el mecanicismo y hasta el materialismo, por la izquierda"(117); por esto se nos permitirá afirmar que los empiristas también son racionalistas, si por ello se entiende que la última instancia de apelación en la dinámica del proceso cognoscitivo es la razón, aunque una razón más diluida, si cabe hablar así, y auxiliada

por la experiencia. Por eso los Locke y Hume aparecen, al igual que los Malebranche, Espinosa y Leibniz, como herederos de Descartes, en idéntica medida que de Bacon, si es que no mayor; pues, creemos que es más lo que deben al de la Tourena que al de Verulam en el tema de la razón y en los planteamientos de sus filosofías en general. Porque, si de Bacon recogen su interés y sus aportaciones por el método y al proceder científico, por lo que "aunque su filosofía es en muchos aspectos insatisfactoria, es siempre importante como fundador del moderno método inductivo y como precursor del intento de sistematización del procedimiento científico"(118), de Descartes toman la brújula y siguen navegando según el rumbo que él imprimió a la filosofía, como no podía dejar de ser, puesto que

Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la filosofía: con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad(119);

y hasta el estilo sencillo y fácil en la manera de exponer su pensamiento va a reflejarse en quienes siguen a Descartes. Construcción de la filosofía con fundamentos nuevos y lenguaje totalmente asequible son notas que en Descartes destaca Hegel:

René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general; su importancia estriba principalmente en haber sabido exponer su pensamiento de un modo simple y sencillo y, al mismo tiempo, popular(120).

Aspecto este último que también merece la admiración de Russell, para quien "Descartes escribe, no como maestro, sino como un descubridor y explorador, afanoso por comunicar lo que ha encontrado. Su estilo es fácil y

sin pedantería, dirigido a los hombres inteligentes del mundo más que a discípulos. Es, además, un estilo extraordinariamente excelente. Es una gran suerte para la filosofía moderna que su precursor tuviera tan admirable sentido literario. Sus sucesores, tanto en el continente como en Inglaterra, hasta Kant, conservan su carácter no profesional, y varios de ellos conservan algo de su mérito estilístico."(121)

Pues bien, a este hombre, considerado habitualmente como el fundador de la filosofía moderna, van a estar dedicadas las páginas que restan de este trabajo.

270

n o t a s

.....

- (1) RABADE, S., Método y pensamiento en la modernidad, Narcea, Madrid, 1981, p. 95.
- (2) RABADE, S., La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, en "Anales del Seminario de Metafísica", XIII (1978), p. 9
- (3) RABADE, S., Kant: perfiles de una actitud crítica, en "Estudios filosóficos", Valladolid, 1981, p. 12.
- (4) CASSIRER, E., Filosofía de la Ilustración. Versión española de Eugenio Imaz, F.C.E., México, 1943, p. 19
- (5) BURY, J., La idea del progreso. Traductores: Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberrí, Alianza, Madrid, 1971, p. 67.
- (6) O.C., p. 215.
- (7) CASSIRER, O.C., pp. 19-20.
- (8) Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Traducido del alemán por José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 684.
- (9) HAZARD, P., El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Traducción de Julián Marías, Guadarrama, Madrid, 1968, pp. 49-50.
- (10) L.C., p. 55.
- (11) L.C., pp. 54-55.
- (12) FONTENELLE, Entretiens sur la pluralité des mondes, Troisième Soir, Oeuvr. Paris, 1818, II, 14. Citado por CASSIRER, O.C., p. 120.
- (13) Ibidem.
- (14) L.C., p. 125.
- (15) KANT, I., Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, en Filosofía de la historia. Traducción de Emilio Estiú, Nova, 2ª ed., Buenos Aires, 1964, p. 58.
- (16) HAZARD, O.C., pp. 55-56.
- (17) CHEVALIER, J., Historia del pensamiento. III: El pensamiento moderno. De Descartes a Kant. Traducción de José A. Míguez, Aguilar, 1ª reimp., Madrid, 1969, p. 417.
- (18) RABADE, La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, p. 12.
- (19) HAZARD, O.C., p. 50.
- (20) Crítica de la Razón pura, A 298-299, B 355. Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, 1978, p. 300.
- (21) VLEESCHAUWER, H. J. DE, La evolución del pensamiento kantiano. His-

toria de una doctrina. Traducción de RICARDO GUERRA, Univ. Nac. Aut. de México, 1962, p. 75.

(22) Crítica de la Razón pura, A 702, B 730. Trad. citada, p. 566.

(23) O.c., A 835, B 863. Trad. citada, p. 649.

(24) Lecciones sobre la historia de la filosofía. Traducción de WENCESLAO ROGÉS, F.C.E., 1ª reimp., México, 1977, tomo III, p. 433.

(25) TORREVEJANO, M., Razón y metafísica en Kant. Sentido de la Dialéctica Transcendental como crítica de la Metafísica, Narcea, Madrid, 1982, pp. 14-15.

(26) Cfr. a este respecto el artículo del prof. Rábade citado últimamente, pp. 13-22, en donde, además de una más amplia caracterización de la razón, expone sus funciones e intereses.

Vid. también pp. 40-55 de la obra de Torrevejano que acabamos de citar, en las que presta especial atención a los intereses de la razón.

(27) CASSIRER, O.c., p. 26.

(28) Edición bilingüe por RAMON CEÑAL, C.S.I.C., Madrid, 1961, parág. 8, p. 87.

(29) Crítica de la Razón pura, A 843, B 871. Trad. citada, p. 654.

(30) O.c., A 845, B 873. Trad. citada, p. 655.

(31) O.c., A 841, B 869. Trad. citada, pp. 652-653.

(32) O.c., A 841, B 869 - A 842, B 870. Trad. citada, p. 653.

(33) "Kant, se nos dice, acomete una crítica de la razón con el propósito de fundamentar la posibilidad y límites de la metafísica" (O.c., pp. 16-17). Y, sea cual sea la acepción bajo la que se considere a la metafísica, ésta remite inexorablemente a la razón, gracias a la cual encuentra articulación (cfr. pp. 17-36).

(34) MONTERO, F., "Prólogo" a VILLACANAS, J.L., La formación de la "Crítica de la Razón Pura", Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1980, p. 10.

Cfr. CEÑAL, R., "Introducción" a su edición bilingüe de KANT, I., La "Dissertatio" de 1770, pp. 31-32 y ss.

(35) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, pp. 95-96.

(36) L.c., p. 96.

(37) O.c., p. 85.

(38) HUME, D., A treatise of human nature, en The philosophical Works. Ed. de Th. H. GREEN y Th. H. GROSE, Londres, 1886. Reed. Scientia Verlag

Aalen, Darmstadt, 1964, 4 vols. (citamos siempre por esta edición), vol. I, pp. 307-308.

(39) O.c., vol. 2, pp. 364-365.

(40) HUME, D., Dialogues concerning natural religion, vol. 2, pp. 422-423.

(41) HUME, A treatise, vol. 2, pp. 194-195.

(42) O.c., vol. 1, p. 471.

(43) RABADE, S., Hume y el fenomenismo moderno, Gredos, Madrid, 1975, p. 170.

(44) A treatise, vol. 1, p. 371.

(45) O.c., vol. 1, p. 331.

(46) O.c., vol. 1, p. 318.

(47) Enquiry concerning human understanding, vol. 4, p. 40.

(48) A treatise, vol. 1, p. 319.

(49) Ibidem.

(50) O.c., vol. 1, p. 416.

(51) O.c., vol. 2, p. 157.

(52) Vol. 1, p. 404.

(53) DUQUE, F., "Estudio preliminar" a su edic. y trad. de HUME, D., Tratado de la naturaleza humana, Nacional, Madrid, 1977, vol. 1, pp. 35-36.

(54) RABADE, Hume y el fenomenismo moderno, p. 87.

(55) LOCKE, J., Essay on human understanding, en The Works of John Locke. Ed. de Th. TEGG y otros, Londres, 1823. Reed. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, 10 vols. (utilizamos esta edición para todas las obras de Locke), vol. 3, p. 113.

(56) O.c., vol. 3, p. 114.

(57) Ibidem.

(58) CHATELET, F., Historia de la filosofía. Traducción de M^a Luisa PEREZ TORRES, Espasa-Calpe, Madrid, 1976. Tomo II: JOHN LOCKE, por F. DUCHESNEAU, p. 219.

(59) LOCKE, Essay, vol. 3, p. 112.

(60) O.c., vol. 3, p. 156.

(61) O.c., vol. 3, p. 141.

(62) RUSSELL, B., Historia de la filosofía occidental. II: La filosofía moderna. Traducción de JULIO GOMEZ DE LA SERNA y ANTONIO DORTA, Espasa-Calpe, 3ª ed. rev. de la ed. inglesa de 1961, Madrid, 1978, p. 229.

(63) Cfr. BACON, F., Novum Organon, en The Works of Francis Bacon. Ed. de J. SPEEDING, R. LESLIE y D.D. HEATH, Londres, 1858. Reed. facsímil Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, 14 vols. (para las obras de Bacon seguimos esta edición), vol. I, p. 364.

(64) Q.c., aphor. XCVII, vol. I, p. 201.

(65) BACON, F., Instauratio Magna, Distributio operis, vol. I, p. 135.

(66) Vol. I, p. 151.

(67) Q.c., aphor. XCV, vol. I, p. 201.

(68) RABADE, S., Método y metafísica en el empirismo inglés: Bacon y Hobbes, en "Anales del Seminario de Metafísica", VII (1972), p. 11.

(69) Novum Organon, aphor. XCV, vol. I, p. 201.

(70) Vol. I, p. 131.

(71) Aphorismi et consilia, de auxiliis mentis, et accensione luminis naturalis, vol. III, p. 793.

Cfr. asimismo Novum Organon, aphor. II, vol. I, p. 157.

(72) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 58.

(73) LEIBNIZ, G.W., Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie, en Die Philosophischen Schriften. Ed. de G. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1960-1961, 7 vol. (todas las obras de Leibniz se citan según esta edición), vol. 5, p. 457.

(74) Ibidem.

(75) Ibidem.

(76) Ohne Ueberschrift, enthaltend die fogenannte Monadologie, parags. 28 y 29, vol. 6, p. 611.

(77) Essais de Theodices. Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison, parag. 1, vol. 6, p. 49.

(78) Nouveaux Essais, vol. 5, 480.

(79) Q.c., vol. 5, p. 477.

(80) Essais de Theodices. Disc. prel., parag. 1, vol 6, p. 49.

(81) ESPINOSA, B., Cogitata metaphysica, en Spinoza Opera. Ed. de Carl Gebhart, Heidelberg, 1822. Reed. Carl Winters, Heidelberg, 1972, 4 vol. (todas las citas de este autor hacen referencia a la presente edición),

vol. I, p. 265.

(82) Vol. III, p. 10.

(83) O.C., vol. III, p. 184.

(84) O.C., vol. III, p. 15

(85) O.C., vol. III, p. 112.

(86) Ethica ordine geometrico demonstrata, vol. II, p. 122.

(87) Vol. II, p. 10.

(88) O.C., vol. II, pp. 38-39.

(89) O.C., vol. II, p. 9.

(90) Cfr. PARKINSON, G.H.R., Spinoza's theory of knowledge, Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 8.

(91) De Intellectus Emendatione Tractatus, vol. II, p. 13.

(92) O.C., vol. II, pp. 15-16.

(93) Carta XXXVII: a J. Bouwmeester, junio de 1666, vol. IV, pp. 188-189.

(94) MALEBRANCHE, N., De la Recherche de la vérité, J. Vrin, Paris, 1946, tomo I, p. 11

(95) O.C., tomo I, p. 20.

(96) O.C., tomo II, p. 296.

(97) ORTEGA Y GASSET, J., Reflexiones de centenario. 1724-1924, en Obras completas. Tomo IV (1929-1933), Revista de Occidente, 6ª ed., Madrid, 1966, p. 25.

(98) RABADE, Kant: perfiles de una actitud crítica, p. 25. (La lectura de este artículo nos ha facilitado la redacción de las páginas que siguen)

(99) Art. cit., p. 11.

(100) Ibidem.

(101) Cfr. Œuvres de Descartes. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Reed. de Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974 (en adelante citada por AT), X, 399.

(102) ORTEGA, Reflexiones de centenario, p. 28.

(103) L.C., pp. 27-28.

(104) Reg. VIII, AT, X, 397.

(105) L.C., pp. 397-398.

- (106) Crítica de la Razón pura, B 23. Trad. de P. Ribas, p. 56.
- (107) Reg. VIII, AT, X, 395.
- (108) A XII. Trad. cit., p. 9.
- (109) RABADE, Kant: perfiles de una actitud crítica, p. 18.
- (110) Crítica de la Razón pura, B XXII-XXIII. Trad. cit., p. 23.
- (111) Cfr. o.c., B XIV-XV. Trad. cit., p. 12.
- (112) RABADE, art. cit., pp. 28-29.
- (113) Cfr. l.c., p. 30.
- (114) Art. cit., p. 19.
- (115) A XXI. Trad. cit., p. 14.
- (116) AT, IX-1, 13.
- (117) KÜNG, H., ¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Traducción de J. M^{te}. BRAVO NAVALPOTRO, Cristiandad, 4^a ed., Madrid, 1979, p. 41.
- (118) RUSSELL, Historia de la filosofía occidental, II, p. 162.
- (119) HEGEL, Lecciones sobre la historia de la filosofía, III, p. 257.
- (120) l.c., p. 255.
- (121) RUSSELL, o.c., II, p. 179.

II.2. Descartes, apologeta de la razón

De cuanto antecede resulta manifiesto el privilegiado lugar que la razón ocupa en los pensadores modernos. Privilegio que ha de entenderse como el esfuerzo realizado por estos autores por dotar de autonomía a la razón, por instaurarla como soberana y juez del pensar y del hacer del hombre. Lo que solamente se podía conseguir separando "lo que el pensamiento antiguo mantenía unido, el Verbo divino y la razón humana; pero los pensadores medievales han permanecido siempre tímidos sobre este punto, porque estaban todos aferrados a la idea de una jerarquía metafísica de la que la razón humana era un simple término. Era indispensable, para deshacerse enteramente de este neoplatonismo larvado, que la autonomía de la razón no conservara una posición de principio, sino que se realizara en los hechos y se testimoniara, por una obra, independiente de las teorías que se podía tener sobre ella."(1) A esta labor de ruptura deliberada con la filosofía antigua, especialmente en lo que dice referencia al tema de la razón, han contribuido todos los pensadores cuya filosofía se desarrolla en los siglos

XVII y XVIII.

Sin embargo, el paladín y apologeta de estas consideraciones para con la razón es Descartes. En efecto, con él se levanta el telón que permitirá ver el desarrollo del tercer acto de lo que Bréhier llama el drama de la razón. Acto que comienza con una ruptura con la filosofía precedente, bien explícita ya en el padre del racionalismo; y es que "desde sus primeras reflexiones filosóficas, Descartes, con una fuerza singular, ha afirmado la separación más radical que pueda existir, diciendo que Dios era el creador de las verdades eternas, que forman el contenido de la razón humana, y que Dios establece estas verdades como un rey establece sus leyes en su reino."

(2)

Y, aunque desde la obra de pensadores anteriores se venía apuntando a esta separación, sólo con Descartes se toma conciencia de su necesidad y de sus consecuencias. Si los filósofos medievales habían logrado desligar el Verbo divino del Lógos estoico por su distinta implicación para con el mundo humano, ahora se descubren las diferencias entre la razón humana y el Verbo cristiano; por eso "de este Verbo cristiano, mediador transcendente, se separa la razón humana que se esfuerza efectivamente en la búsqueda de la verdad; de la acción sobrenatural de este Verbo que, de una manera que nos es incomprensible, ha creado el mundo y se ha encarnado, se apartan las acciones naturales de la razón humana que tienen, si se puede hablar así, los objetos a su nivel. El Logos estoico es a la vez inmanente a Dios y al hombre, el Verbo cristiano es transcendente al hombre y sólo se une a él sobrenaturalmente en la encarnación y en la gracia; la razón humana es entonces distinta del Verbo de Dios. Pero es solamente en tiempos de Descartes cuando se percibe netamente las consecuencias de esta revolución."

(3)

Pasemos a la obra de Descartes para ver que esto es así.

Con un paralelismo total a lo dicho por sus contemporáneos nos dirá Descartes que es la razón lo que distingue al hombre de las bestias; pues,

aunque éstas

hicieran muchas cosas tan bien, o tal vez mejor que alguno de nosotros, fallarían infaliblemente en algunas otras, por las que se descubría que no actúan por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Pues, mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir a toda clase de contingencias, estos órganos tienen necesidad de alguna disposición particular para cada acción particular(4).

Apologeta de la razón, decíamos; apologeta y servidor, añadimos ahora; en efecto, nadie como él ha sabido expresar esa sumisión total y absoluta a la razón, según se desprende de lo dicho a uno de sus corresponsales:

estoy enteramente dispuesto a obedecer a la razón(5).

Sumisión a la razón de la que se hace eco el texto del Discurso que transcribimos a continuación:

hace ahora tres años que yo había llegado al final del tratado que contiene todas estas cosas, y comenzaba a revisarlo a fin de ponerlo en manos de un impresor, cuando conocí que unas personas a quien tengo deferencia, y cuya autoridad no puede menos sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos, habían desaprobado una opinión de física publicada un poco antes por otro, de la que no quiero decir que fuese, sino que no había observado nada, antes de su censura, que yo pudiese imaginar ser perjudicial ni a la religión ni al Estado, ni, por consiguiente, que me hubiese impedido escribirla si la razón me lo hubiese persuadido(6).

Tampoco vemos en ningún otro mayor aprecio por el uso de la razón. Ag paremos en un texto, significativo a todas luces de esto que decimos, en el que nos confiesa su estado de ánimo satisfecho precisamente por estar utilizando toda su razón en el método empleado:

lo que más me contentaba de este método era que mediante él yo estaba seguro de utilizar

en todo mi razón, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que pudiera(7).

No se nos muestra contento por haber sobresalido en el descubrimiento de novedades científicas o filosóficas ni por haber resuelto problema alguno de incidencia favorable en la humanidad, aunque a esto conducirá con el tiempo el método por él descubierta, según piensa el propio Descartes; no, su alegría estriba en que, fuera ya del gobierno de libros, preceptores y escuelas, puede ejercitar su propia razón.

Y es que en el uso de la razón y en escuchar sus dictados radica la felicidad y la bondad del hombre. Así lo hace saber a la princesa Elisabeth:

la verdadera /Filosofía/ enseña, muy al contrario, que, incluso entre los más tristes accidentes y los más apremiantes dolores, uno puede sin embargo estar contentos, siempre que se sepa usar de la razón.(8)

pensando que un hombre de bien es aquél que hace lo que le dicta la verdadera razón, es cierto que lo mejor es tratar de serlo siempre.(9)

Por esto, le dirá a esta misma correspondiente que

es menos perder la vida que perder el uso de la razón(10).

Por todo lo cual, se ha podido escribir que la filosofía de Descartes "parece ser enteramente filosofía de la razón. El vale precisamente como representante de la razón que se basa en sí misma."(11) Representante exímio, al decir de Blanshard, comentando a Maritain: "con Descartes llegamos a otro intérprete principal de la razón. Jacques Maritain escribe de él: "La figura de Descartes domina toda la filosofía de las tres últimas centurias; su significación histórica es inagotable", pero es fácil entender por qué el Sr. Maritain añadiría que "Descartes ha sido el gran pecado francés en la historia moderna". Ya que Descartes ocupaba en la reforma intelectual un lugar similar al de Lutero y al de Calvino en la reforma religiosa, y aunque permaneció un católico leal toda su vida, la Iglesia no de

jó de ver la misma tendencia en su pensamiento y de colocar su obra en el Índice. Durante mil años la razón ha sido la doncella de confianza. Descartes la hizo autónoma."(12)

Y es que, en medio del estado de inseguridad a que tiene que hacer frente el hombre de comienzos del XVI, para quien el mundo se ha tornado inseguro por la pérdida de la unidad política, religiosa y espiritual de Europa, junto a la progresiva expansión de la actitud escéptica, "desde el final del siglo XVI, se perfila un movimiento de reacción: P. Charron, Bacon y Descartes: la fe, la experiencia, la razón."(13)

Reacción que se convierte en revolución intelectual, o mejor si cabe, revolución espiritual; que con un radicalismo y una audacia inauditas lleva a Descartes a proclamar el valor, la potencia y la autocracia de la razón. Y revolución que no va a consistir en otra cosa que en emprender una revisión sistemática y crítica de todas nuestras ideas, haciendo que todas ellas pasen a justificarse ante el tribunal de la razón. El propio Descartes nos lo dice al explicarnos su intención:

respecto de todas las opiniones que yo había recibido hasta entonces en mi creencia, no podía hacer nada mejor que emprender, de una vez, quitarlas, a fin de volver a poner después, u otras mejores, o bien las mismas, cuando las hubiese ajustado al nivel de la razón.(14)

La empresa de Descartes es clara: para él no hay duda alguna de que nuestras ideas han de estar validadas por la razón, que la filosofía, en tanto que tal, sólo debe someterse a la evidencia de la razón. Cosa que, en su opinión, no se había hecho hasta entonces.

Dejando aparte incluso las circunstancias histórico-filosóficas que habían llevado a tomar por árbitro del pensamiento otras instancias que no fueran la razón, el propio Descartes reconoce que

puesto que todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres, y que hemos precisado ser gobernados durante largo tiempo por nues

tros apetitos y nuestros preceptores, que eran contrarios los unos a los otros con bastante frecuencia, y que, ni los unos ni los otros, nos aconsejaban tal vez siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros, ni tan sólidos como habrían sido, si hubiésemos tenido el uso entero de nuestra razón desde el momento de nuestro nacimiento, y no hubiésemos sido conducidos siempre más que por ella. (15)

Es decir, hemos desoído con frecuencia los dictados de nuestra razón, esa razón pura con la que nacemos, por las voces de maestros y consejeros o por los apetitos de nuestra condición animal, los cuales no siempre, casi nunca, nos enseñaban o inclinaban a lo más conforme con la razón. Esa falta de habernos atendido siempre a la rectoría de la razón ha tenido en nosotros consecuencias más bien funestas: crear un hábito de ceder a la autoridad de preceptores y llenar nuestro espíritu de prejuicios, los cuales -preceptores y prejuicios- ofuscan nuestra luz natural hasta el punto de convertirnos en agentes de propagación e imposición de costumbres y pensamientos irracionales. El propio Descartes lo describe, tomando como prototipo a su interlocutor Epistemon:

aquél que está, como él, lleno de opiniones y cargado de cien prejuicios, se confía difícilmente a la sola luz natural; porque ha aprendido ya a ceder a la autoridad más que a abrir los oídos a la sola voz de la razón. Interroga a los otros y sopesa lo que han escrito los antiguos más que se consulta a sí mismo sobre el juicio que debe realizar. Además, igual que desde la infancia ha tomado por la razón lo que no reposaba sino sobre la autoridad de sus preceptores, igual ahora presenta su autoridad por la razón y busca hacerse pagar por los otros el mismo tributo que él ha pagado otras veces. Pero tendrá ocasión de estar contento y de creer haber satisfecho ampliamente las objeciones que os ha propuesto Epistemon si prestáis vuestro asentimiento a lo que yo haya dicho y si

vuestra razón os asegura de ello.(16)

Por eso nos habla Descartes de la necesidad de deshacernos de todas las ideas, creencias y "opiniones", las malas opiniones, todas las opiniones recibidas y no cribadas por sí mismo. Más determinadamente ha llamado Descartes a estas opiniones "prejuicios", es decir, juicios anticipados o precipitados, que por influjo de una voluntad han sido pronunciados anteriormente a la madurez crítica de un conocimiento personal claro y evidente."(17)

Tarea nada fácil, la de librarnos de falsos juicios incluso en nuestra mayoría de edad racional, pero no por ello menos necesaria, porque el no observarla y llevarla a cabo supone el estar en continuo peligro de error, como nos advierte el propio Descartes:

cuando hemos alcanzado el uso entero de nuestra razón, y cuando nuestra alma, no estando más tan sujeta al cuerpo, trata de juzgar bien de las cosas, y de conocer su naturaleza, aunque no observamos que los juicios que hemos hecho cuando éramos niños están llenos de errores, tenemos bastante dificultad para librarnos enteramente de ellos, y sin embargo es cierto que si dejamos de acordarnos que son dudosos, estamos siempre en peligro de recaer en alguna falsa prevención.(18)

De aquí la indudable ventaja que tendríamos de haber contado siempre con el auxilio de la razón a la hora de nuestro pensar y actuar. Como se ha escrito, en consonancia con el espíritu cartesiano, "sin duda, hubiera sido bastante bueno, si, desde nuestro nacimiento, hubiésemos estado en posesión de nuestra razón, de toda nuestra razón; no de la que poseemos de hecho, hoy, en nuestra madurez, y que está obstruida por errores, prejuicios y prevenciones, sino de la que hubiésemos poseído entonces, de nuestra razón totalmente pura, totalmente perfecta, de nuestra razón esencial, tal como hubiésemos debido tenerla, tal como la habría tenido un hombre que, como Adán, hubiera sido creado adulto, con una razón que saliese directamente de las manos de la naturaleza, o de Dios. Sin duda no la deja-

ríamos nunca caer en el error, y ningún prejuicio vendría a ofuscar la luz natural de nuestro espíritu."(19)

Pero como esto no es así, como ya somos adultos y nuestra razón está viciada y desviada de su curso natural, se impone una previa tarea de desescombro o limpieza de nuestro espíritu. Y ello, no porque hayamos perdido nuestra razón, desde luego, pero sí para devolverle la prística claridad que le es propia y el uso correcto que le corresponde. Porque, sin duda alguna,

la razón, o el sentido /buen sentido/, en tanto que es la única cosa que nos hace hombres, y nos distingue de las bestias, quiero creer que está toda entera en cada uno(20),

pero, en el estado que en la actualidad presenta nuestra razón,

no es suficiente tener el buen espíritu, sino que lo principal es aplicarlo bien.(21)

En opinión de Descartes, hace falta un méthode pour bien conduire sa raison o unas regulae ad directionem ingenii. He aquí dos títulos de obras suyas, significativos de su interés por la necesidad de unas reglas de comportamiento de nuestro ingenio, que no se conforme con la posibilidad remota e incierta de encontrar la verdad, sino que efectivamente llegue a alcanzarla. Tal vez, por ello, "lo que es propiamente cartesiano y se puede decir moderno, es esta distinción profunda y radical entre la razón, como simple capacidad de encontrar la verdad, o todo lo más como sede de verdades primitivas, y el método o la invención efectiva de verdades. Lo principal es no tener el espíritu bueno, sino aplicarlo bien: lo que importa a Descartes es esta conducta de la razón de la que Ramus ya decía que el uso sin arte es preferible al arte sin uso; su mirada no se ha fijado en el origen de la razón, en lo que, en ella, puede aproximarnos a Dios y que es como una presencia de Dios en nosotros, sino en el empleo que hemos de hacer de este don divino para alcanzar progresivamente los fines esenciales del hombre y en particular la salud y la felicidad."(22)

Estamos en presencia de otro tópico epocal, el del método. Ya lo hemos visto también en los autores que han desfilado ante nosotros en las páginas anteriores. Ahora bien, también en esto hay que conceder a Descartes el lugar más destacado, por cuanto "nadie expresó mejor que Descartes la inseparabilidad entre su método y su biografía intelectual"(23). Tan clara era su conciencia de que es preciso someter a la razón humana a un método, a fin de llevarla por un camino ordenado y libre de obstáculos que impida su ofuscación, que "el verdadero problema de la razón cartesiana... es el de un método universal para encontrar la verdad en las ciencias."(24) En esto consiste la grandeza y genialidad de la obra de Descartes, con quien tiene lugar "una de las más profundas revoluciones intelectuales, e incluso espirituales, que la humanidad haya conocido, conquista decisiva del espíritu por él mismo, victoria decisiva sobre la ruta dura y ardua que lleva al hombre hacia la liberación espiritual, hacia la libertad de la razón y de la verdad."(25)

Sin embargo, esta libertad de la razón sólo se logrará sobre la base de hacer que la razón misma se dicte sus propias normas y se comprometa a seguirlas en todo momento. Sólo así se evitará un ejercicio descontrolado de sus funciones y se podrán lograr los frutos que surgen espontáneamente de la razón humana, siempre que ésta se ajuste a las mínimas exigencias metodológicas(26). La obra de Descartes, en definitiva, consiste en un eminente intento por conquistar la libertad de la razón, pero de la razón que sigue un método, de la razón metódica. Hacia ello vamos, como se verá en las páginas que siguen.

Ahora bien, si la filosofía de Descartes es una filosofía de la razón, si su obra ha consistido en señalar el camino seguro del saber mediante la razón metódica, se impone como tarea previa, si queremos entender su filosofía, si queremos conocer el alcance de este nuevo saber; necesitamos, decía, entender y conocer el significado que para Descartes tiene el concepto de razón.

243

n o t a s

- (1) BREHIER, E., "Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", en Etudes de philosophie antique, p. 173.
- (2) L.c., p. 172.
- (3) L.c., p. 171.
- (4) Discours de la Méthode, V. AT, VI, 57.
- (5) Carta al Marqués de Newcastle, 23 de noviembre de 1646. AT, IV, 572.
- (6) AT, VI, 60.
- (7) O.c., II. AT, VI, 21.
- (8) Carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645. AT, IV, 315.
- (9) Carta a Elisabeth, septiembre de 1646. AT, IV, 490.
- (10) Carta a Elisabeth, 1º de septiembre de 1645. AT, IV, 282.
- (11) JASPERS, K., Descartes y la filosofía. Traducción de OSWALD BAYER, La Pléyade, Buenos Aires, 1973, p. 103.
- (12) BLANSHARD, Reason and analysis, pp. 69-70.
- (13) KOYRE, A., Introduction a la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes, Gallimard, Poitiers, 1970, p. 179.
- (14) Discours de la Méthode, II. AT, VI, 13-14.
- (15) L.c., p. 13.
- (16) La recherche de la vérité par la lumière naturelle. AT, X, 522-523.
- (17) MARTINEZ GOMEZ, L., La luz natural, superviviente de la duda cartesiana, en "Pensamiento", 6 (1950), pp. 151-152.
- (18) Principes de la Philosophie, I, lxxii. AT, IX-2, 59-60.
- (19) KOYRE, o.c., p. 191.
- (20) Discours de la Méthode, I. AT, VI, 2.
- (21) Ibidem.
- (22) BREHIER, o.c., p. 174.
- (23) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 22.
Cfr. RABADE, S., Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro, Madrid, 1971, pp. 11-19.
- (24) BREHIER, o.c., p. 173.
- (25) KOYRE, o.c., p. 164.
- (26) Cfr. DESCARTES, R., Regulae ad directionem ingenii, IV. AT, X, 373.

II.3. Fijación del concepto de razón en Descartes

No va a resultar fácil el delimitar la significación con que Descartes toma el término "razón". Y ello por dos motivos: el primero, porque no nos ofrece Descartes en ninguna de las páginas de sus obras una definición de dicho concepto ni existe una elaboración sistemática en torno al mismo; el segundo, por la multiplicidad de términos que Descartes utiliza para referirse a ese concepto. Veamos con un poco de detenimiento cada uno de estos motivos.

La ausencia de definición y sistematización del concepto "razón" ya nos ha aparecido en aquellas páginas dedicadas al estudio de los autores que comparten con Descartes la ubicación temporal o la temática filosófica. Era el caso, por ejemplo, de un Hume. Sin embargo, no va a ser el mismo motivo el que lleva al pensador racionalista y al pensador empirista a no ofrecer definición alguna de lo que entienden por "razón". En el escocés, su fenomenismo le imposibilitaba cualquier intento de definición esencia-

lista de aquellos conceptos habituales en la filosofía; respecto a la razón, en concreto, prefería ver el juego efectivo que desarrollaba en el dinamismo cognoscitivo. En el pensador francés, no hay fenomenismo que le lleve a negar la definición de ciertos conceptos-clave en su filosofía. Es más bien un motivo que podríamos llamar epocal el que permite a nuestro autor usar términos y conceptos sin que necesariamente haya tenido que detenerse a fijar y establecer su definición previamente. Términos y conceptos como los de "método", "orden", "naturalzas simples", "razón",... Términos y conceptos que constituyen los tópicos epocales. Y como tales tópicos aparecían a los pensadores de la época como lugares comunes a los que unos y otros se referían con la total seguridad de que, sin delimitación significativa ni tratamiento sistemático previos, eran entendidos por sus interlocutores y lectores. Así podría comprenderse el que el término "razón" no haya requerido de Descartes una definición ni una teorización antes de su uso y comprobación fáctica en la tarea del conocer. También él, y en esto coincide con el resto de los pensadores de la Modernidad, gustó ver a la razón en ejercicio, a la razón que se manifiesta en ciertas funciones propiamente humanas, a la razón bajo el prisma de la razón dinámica.

Si lo que acabamos de apuntar ya constituye un inconveniente para una fácil delimitación del significado del concepto "razón" en Descartes, el segundo de los motivos que apuntábamos -la multiplicidad de términos que nuestro autor utiliza para referirse a dicho concepto- hace aumentar en no pocos grados la dificultad.

Cualquier lector de las obras de Descartes detecta la falta de univocidad terminológica cuando el filósofo de la Touraine se quiere referir a la razón. Una cadena de sinónimos atraviesa el conjunto de páginas por él escritas, que sólo el contexto nos indica el sentido de "razón" que tales vocablos revisten. Porque razón es raison, pero también quieren significar lo mismo ingenium y lumière naturelle, a poco que nos fijemos en los títulos de algunas de sus obras. Así, en el Discurso, aparece el término rai-

son en su título completo: Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. En las Reglas, aparece la palabra ingenium, que se traduce generalmente y con tan poca fortuna por esprit al francés y por "mente" al castellano: Regulae ad directionem ingenii. Y la expresión lumière naturelle encuentra una significación paralela a las anteriores en La recherche de la vérité par la lumière naturelle.

II.3.1. Ingenium y lumière naturelle

Detengámonos un momento en estos títulos para ver que, bajo términos y enunciados distintos, estamos en presencia de denotaciones e ideas semejantes.

En el Discurso trata Descartes de ofrecer un método que nos permita, por una parte, conducir bien nuestra razón, y, por otra, buscar la verdad en las ciencias. Una y otra cosa van a ser objeto de las otras dos obras, al menos en la intención declarada de los títulos. Porque el método ha de cristalizar en unas reglas a las que la razón ha de atenerse en su efectivo ejercicio, Descartes ofrece unas Reglas para la dirección del ingenio. Ingenio, o razón, que, una vez en el camino trazado por el método, puede él solo lanzarse a buscar la verdad. No va a necesitar ser iluminada en esa trayectoria por otras luces que la propiamente suya; por eso nos habla de la búsqueda de la verdad por la luz natural que toda pura, y sin tomar la ayuda de la religión ni de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre honesto, respecto a todas las cosas que pueden ocupar su pensamiento, y penetra hasta en los secretos de las más curiosas ciencias(1).

Antes de proseguir, creemos oportuno hacer unas puntualizaciones en torno a ingenium y lumière naturelle, para mejor llegar a alcanzar el sentido de estos vocablos.

Respecto a ingenium decíamos líneas atrás que nos parece desafortunada su traducción al francés esprit y al castellano "mente". Y ello sencí-

llamente por un motivo histórico: la palabra "ingenio" era una palabra de total vigencia en los siglos XVI y XVII, y de origen español; recuérdese a este respecto el Examen de ingenios para las ciencias (1575) de Juan Huarte de San Juan, El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha (1605 - 1615) de Miguel de Cervantes y Agudeza y Arte de Ingenio (1648) de Baltasar Gracián. Por consiguiente, nada tiene de extraño encontrar el término en un autor de la época, conocedor de la literatura de su tiempo, como es el caso de Descartes. Y no sólo el significante, sino también, en ocasiones, el significado; pues, como ha puesto de manifiesto Chomsky -quien también traduce ingenium por "mente"-, "una fuente que bien pudo haber sido familiar a Descartes es el Examen de Ingenios (1575) de Juan Huarte, que se tradujo y circuló mucho (...). Entiende Huarte que la palabra Ingenio tiene el significado etimológico de "engendrar", "generar", lo relaciona con gigno, genero, ingeniero."(2) Y es con este sentido con el que aparece en Descartes cuando, hablando de la potencia cognoscitiva unas veces llamada entendimiento; otras, imaginación; otras, memoria, y otras, sentido, dice que

propiamente se llama ingenio, cuando o forma ideas nuevas en la fantasía, o se aplica a las ya hechas.(3)

Idea esta bien semejante a la expresada por Huarte en los siguientes términos:

Y esto baste en cuanto al nombre ingenio, el cual desciende de este verbo ingeniero, que quiere decir engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto cuya es la ciencia que se aprende.(4)

No obstante, es preciso advertir que el "ingenio" del que habla Descartes en esas líneas de la Regla XII no es el "ingenio" al que se refiere en el título de la obra, como vamos a tener ocasión de ver.

En cuanto a la lumière naturelle digamos que es, tal vez, la expresión que más gusta utilizar a Descartes para referirse a la razón. Al menos, es la expresión que más veces aparece en sus obras. Mantenía él que

la razón "era una "luz natural" con la que todos los hombres normales nacían. Era nuestra única fuente de conocimiento claro y distinto, y por consiguiente cierto."(5) Ello no debe extrañarnos si se repara que en Descartes estamos ante una teoría del conocimiento de clara vocación intuicionista. Porque, si es cierto que

no se ofrecen otras vías a los hombres para el conocimiento cierto de la verdad, salvo la intuición evidente y la deducción necesaria(6),

y que "la deducción es la intuición de que dos o más proposiciones están necesariamente conectadas... La deducción es simplemente la intuición aplicada serialmente"(7), todo el interés de Descartes va a estar en ir realizando inferencias y deducciones

hasta que haya aprendido a pasar de la primera /proposición/ a la última tan rápidamente como para no dejar casi ningún papel a la memoria, y tener, al parecer, la intuición de todo a la vez(8).

Si, por otra parte, se tiene en cuenta la poca fe que Descartes tiene para con la memoria, a la que califica de "débil e insegura"(9), se comprenderá su deseo por situarse lo antes posible ante la situación de algo. Intuición cuyo origen está en la razón, más en concreto en la luz misma que emana de la razón, según la definición de la Regla III:

Por intuición entiendo no el testimonio cambiante de los sentidos, o el juicio engañoso de una imaginación que compone mal su objeto, sino la concepción tan fácil y distinta de una mente pura y atenta, que ninguna duda quede sobre lo que comprendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón, y que, siendo más simple, es por consiguiente, más segura que la deducción misma, la cual tampoco puede ser mal hecha por el hombre, como hemos señalado precedentemente(10).

El recurso a la luz para explicar la intuición nos coloca ante una nota característica de las gnoseologías intuicionistas: todas ellas toman como modelo, para explicar el conocimiento, la visión sensible -recordemos el οράω griego-; y es claro que no hay nada mejor para la visión que la luz. De aquí que Descartes nos hable de la razón como luz para darnos a entender que estamos ante una razón intuitiva.

Podría hablarse de obstáculo para la originalidad de Descartes en su recurso a la luz para explicar el conocimiento racional: en efecto, " la luz interviene de un modo manifiesto en la explicación de las diversas clases de conocimiento. Bastaría recordar algunos mitos clásicos de Platón. A veces está expresada por la palabra φῶς, a veces está implicada en comparaciones o alusiones al sol. Aristóteles concretamente suele valerse -recuérdese la función asignada al entendimiento agente- de la propia palabra y concepto de φῶς, mientras que en Platón se suele hacer recurso al sol. Conceptualmente emparentadas con la luz están las otras palabras de uso frecuente en esta gnoseología de la claridad; así, por ejemplo, σαφής, ἐνάργεια, términos cuya mejor traducción filosófica vendría dada por nuestra palabra castellana evidencia." (11) Pero para no retrotraer excesivamente sus antecedentes históricos recordemos la teoría iluminista de S. Agustín, cuyos ecos todavía resuenan en la época racionalista gracias a los miembros del Oratorio. Según el de Hipona, existe

una luz por la que somos guiados por el mundo de los inteligibles y a favor de la cual creamos lo que nos es desconocido y nos confirmamos en la certeza de lo que ya conocemos; una luz por la que recordamos la forma de los cuerpos que hemos visto, mejor que las imágenes de ellos creados por la fantasía; una luz que nos hace ver y discernir cosas que los sentidos no pueden imaginar, y nos muestra el campo extensísimo en que puede ejercitar su actividad y sus vuelos la inteligencia; una luz, en fin, por cuya virtud y eficacia podemos distinguir lo verdadero

de lo falso, lo bueno de lo malo, lo feo de lo hermoso; una luz, repito, necesaria para entender, que no es material como la del sol o la de otro cuerpo luminoso esparcida por el espacio de nuestro cerebro como resplandor visible, no; es luz enteramente espiritual, que ilumina nuestras mentes de modo invisible e inefable, y, sin embargo, inteligible, y tan cierta, tan indubitable, como las cosas que nos certifica y muestra con claridad.(12)

Luz que sin ser la del sol, sí guarda con la de ésta cierta analogía: necesidad de una y otra para la visión de lo intelectual y lo sensible respectivamente. Así, dice S. Agustín:

Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse si no está iluminada por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna duda retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplande, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.(13)

Luz espiritual, sol divino, que no es sino Dios, como se pone de manifiesto en la Plegaria inicial de los Soliloquios, entre cuyos atributos aparece el de la luz:

luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad.(14)

Pues bien, si no hay originalidad en el de la Tourena por ese recurso a la luz como metáfora explicativa del proceso del conocimiento, sí lo hay en despojar a esa luz de su carácter sobrenatural o divino que hemos visto atribuirle a san Agustín, y señalar su carácter esencialmente natural o humano, para así dejar constancia de que la razón de la que ha de servirse

el hombre es su razón natural: una razón totalmente autónoma y libre, por no estar necesitada, de cualquier iluminación extrínseca a ella misma.

Precisamente por ser la expresión "luz natural" la más apetecida por Descartes para referirse a la razón, vamos a aprovechar el momento para decir algo, de manera resumida y apoyándonos en lo ya escrito en otro lugar sobre propios textos de Descartes, acerca de su naturaleza y contenido.

En cuanto a su naturaleza, esta luz natural se presenta "como expresión del concreto entendimiento, "vim intelligendi", potencia psicológica inherente a cada hombre, y como todo lo finito, sujeto a grados; variable cuantitativamente, aunque no cualitativamente al modo de los psicologismos posteriores. Es un algo divino, "nescio quid divini", alojado en la mente humana. Inserta en la naturaleza del hombre no será una mera función natural: "natura" y "ratio" son dos términos distintos que podrán entrar en conflicto. A la "natura" van vinculados los movimientos espontáneos, los ímpetus naturales, que pueden, en circunstancias, inclinarme a creer lo que me disuade la luz natural. La naturaleza, en un sentido técnico definido por Descartes, en cuanto compuesta de cuerpo y alma, me enseña cosas (de alcance práctico, útil para mi conservación) que no tienen que ver con lo que es recinto exclusivo de la mente. Es designada a veces con la denominación vulgar de "buen sentido" o "sentido común". Es luz "natural", por oposición a la "luz sobrenatural" de la fe, oscura en su objeto, aunque más clara que toda luz natural en los motivos de creer."(15)

Al contenido de esta luz natural de la mente humana corresponden "las nociones primitivas", que, en las Reglas, Descartes "llama elementos o cosas simples", a los que agrega "aquellos principios primeros (indistintamente llamados por él nociones, axiomas o máximas)", que denomina "verdades eternas", "son innatos en nuestro espíritu" y se presentan como "verdades y nociones de por sí claras y evidentes"(16).

II.3.2. Bon sens

Pero no acaban los sinónimos de razón con ingenium y lumen naturale. Descartes también se refiere a la razón con la expresión bon sens. Recordemos a este respecto el inicio del Discurso:

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo(17).

Afirmación a la que siguen las razones que el propio Descartes tiene para iniciar así su obra. La primera hace referencia a la satisfacción que cada uno tiene por el grado de buen sentido que le ha tocado en suerte:

pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que incluso aquellos que son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no tienen costumbre de desear más del que tienen. En lo que no es verosímil que todos se equivoquen(18).

El segundo de los motivos aducidos por Descartes tiene en cuenta el carácter racional del hombre: el animal racional es hombre precisamente por estar dotado de buen sentido o razón:

pues en cuanto a la razón, o el sentido, en tanto que es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está toda entera en cada uno, y seguir en esto la opinión común de los filósofos, que dicen que sólo hay más o menos entre los accidentes, y no entre las formas, o naturalezas, de los individuos de una misma especie.(19)

Acabamos de ver en este último texto la sinonimización entre buen sentido y razón: "pues en cuanto a la razón, o el sentido". Esto ya lo había hecho Descartes unas líneas antes, a continuación de las palabras transcritas en el texto inmediatamente anterior. También allí nos dice en qué consiste el buen sentido o la razón. Prosigamos, pues, la lectura: lo anteriormente dicho

atestigua que el poder de juzgar bien, y distinguir lo verdadero de lo falso, que es pro

piamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres(20).

El mismo argumento se repite en su conversación con Burman, cuando éste no parece estar muy de acuerdo con que el buen sentido sea la cosa del mundo mejor distribuida: "muchas gentes de espíritu obtuso desean a menudo tenerlo mejor y más perfecto." A lo que Descartes contesta:

Lo reconozco. Muchas gentes se consideran inferiores a otras por el espíritu, por la memoria, etc.; pero respecto al juicio cada uno piensa sobresalir: uno está siempre presto a dar su opinión y a ceerse en esto igual a todo el mundo. Pues todos se complacen en su opinión: tantas cabezas, tantas opiniones. Y esto es lo que el autor entiende aquí por el buen sentido.(21)

La potencia o "facultad" que posibilita al hombre el distinguir lo verdadero de lo falso es precisamente lo que Descartes llama, en estos textos, razón o buen sentido.

Y bajo esta consideración la razón puede ponerse en relación con el ingenium y con la lumière naturelle. El propio Descartes nos da pie para ello:

La primera de las Reglas queda así enunciada:

El fin de los estudios debe ser dirigir el ingenio para que realice juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presenta.
(22)

Es un error, en opinión de Descartes, estudiar con el único fin de conocer particularidades o dominar ciertas ciencias particulares; nuestro esfuerzo ha de estar encaminado a "dirigir el ingenio" para así establecer juicios válidos acerca de lo que sea verdadero y lo que sea falso, o, como dice en el comentario de esta misma Regla,

si alguien quiere buscar seriamente la verdad, no debe entonces elegir el estudio de alguna ciencia particular: pues, están todas unidas entre sí y dependen las unas de las otras; sino que sólo debe pensar en acrecen-

tar la luz natural de la razón(23).

Y acrecentarla para que no se pierda esa capacidad de saber elegir en cada momento lo que conviene, porque esta luz es una luz natural innata en el ser racional, puesto que Dios nos ha dado

a cada uno una luz para discernir lo verdadero de lo falso(24).

Idea que Descartes desarrolla en una carta a su amigo Mersena, al manifestarle que, frente al criterio del consentimiento universal de Herbert de Cherbury, él toma como regla de sus verdades

la luz natural, lo que conviene más que otra cosa: pues, teniendo todos los hombres una misma luz natural, parece que todos deben tener las mismas nociones; pero es muy diferente en que no hay casi nadie que se sirva bien de esta luz, de donde deriva que muchos (por ejemplo todos aquellos que conocemos) pueden consentir en un mismo error, y hay cantidad de cosas que pueden ser conocidas por la luz natural, sobre las que nunca nadie ha reflexionado.(25)

La luz natural, don de Dios a todos los humanos y a la que hay que prestar más atención de la que hasta el momento se le ha dispensado: sólo ella es, o debe ser, juez supremo, por lo que hay que esmerar nuestro cuidado en su uso. Esto ha permitido escribir que "para Descartes es la luz natural el arma e instrumento personal inalienable que, al par que se exige de autocrisis, nos estimula a no jugar nada a la carta sólo de las opiniones de los demás. Tan sólo se impondrá un recto uso de este tesoro personal, lo que es confirmación clara de su aceptada bondad nativa."(26)

El buen sentido, la razón, el ingenio, la luz natural -términos equivales lentes, según acabamos de ver- vendría a ser entonces esa "facultad" del hombre que, toda pura y sin adulteración alguna, tal como la hemos recibido de Dios, nos permite discernir entre lo que es verdadero y lo que es falso, realizar juicios sólidos y válidos que permitan distinguir la verdad de la falsedad. En definitiva, lo que concede al hombre la posibilidad de

intentar la búsqueda de la verdad, precisamente por medio y con auxilio de su razón, la cual ilumina el sendero que conduce hacia la verdad con una luz que le es propia y natural.

Es precisamente desde el hontanar de la verdad desde el que hay que entender el papel atribuido por Descartes a la razón, en ese intento de dotar de autonomía a esa capacidad humana de hallar la verdad, el producto más propiamente suyo, independiente de cualquier otra realidad superior y asquible al espíritu humano. Esto y no otra cosa quiso dejar bien claro Descartes: "1º) Que la verdad en tanto que objeto de la razón humana no es una imagen, ni siquiera oscura, del entendimiento de Dios, sino un producto de su poder; 2º) Que esta verdad es captada en ella misma, intrínsecamente, sin ninguna referencia a una realidad superior, de la que sería la imagen, lo que era afirmar la autonomía y la immanencia de la razón a su propia regla; 3º) Que esta verdad, siendo de igual nivel metafísico, si se puede decir, que el espíritu humano, puede ser captada por el hombre.

Así toma su verdadero sentido la expresión de luz natural, lumen naturale, que aparece tan a menudo en Descartes, y su tesis, tan atacada después de él, de las ideas innatas: decir que hay ideas innatas es decir que la razón se posee de alguna manera ella misma, sin estar sujeta, como las pasiones, a accidentes exteriores; así se explica su teoría de la evidencia, que introduce, como un absoluto, unas verdades que no tienen necesidad de ser pensadas para ser reconocidas como tales.

Es visible que Descartes quiso aislar la razón de todo lo que pudo volverla sospechosa e imperfecta, particularmente relacionándola con realidades superiores, con una razón divina de la que sería la sombra; quiso impedir llevarla más allá de la evidencia y perderse en la inmensidad divina para buscar en ella la fuente y el modelo."(27)

Hemos hablado del interés de Descartes por dejar constancia de que el hombre puede aventurarse en la búsqueda de la verdad guiándose por una luz que le es propia y natural. Y decimos natural porque, si natural es esta

luz común a todos los hombres,

luz innata(28),

una luz que está naturalmente en nuestras almas(29),

es una luz natural que pertenece a la razón, según se ponía de manifiesto en las líneas finales del último fragmento anteriormente citado. Y pertenece a la razón porque natural es también la razón de la que los hombres han de servirse, como manifiesta Descartes casi al final del Discurso, al explicar que escribe en francés, y no en latín, porque espera que

aquellos que no se sirven más que de su razón natural toda pura, juzgarán mejor de mis opiniones que aquellos que sólo creen en los libros antiguos.(30)

Luz que, por otra parte, también pertenece al ingenio, según expresa la Regla X, cuando, refiriéndose al orden, aconseja no perder el tiempo en adivinar cosas de manera fortuita, porque

aun cuando pudieran encontrarse a menudo sin arte, y tal vez más rápidamente con la buena suerte, que por medio del método, debilitarán sin embargo la luz del ingenio, y se acostumbrarán a cosas vanas y puerilidades de tal manera que luego se detendrá siempre en los aspectos superficiales de las cosas, y no podrá penetrar más profundamente.(31)

Ingenio natural e innato en todo hombre, tal y como, en un apunte biográfico, confiesa el propio Descartes:

Confieso que he nacido con un ingenio tal que el mayor placer de los estudios siempre lo he puesto, no en escuchar las razones de los otros, sino en encontrarlas por mis propios medios(32).

Como natural es asimismo el buen sentido, del que Descartes afirma que es por naturaleza igual en todos los hombres; igualdad que consiste en poseerlo por entero, según ya le oímos decir en uno de los primeros textos citados en este apartado.

Sin embargo, no es éste -facultad de distinguir lo verdadero de lo falso- el único significado que la expresión bon sens tiene en Descartes. Reparemos en estas líneas de una carta a Elisabeth:

Creo que, como no hay ningún bien en el mundo, excepto el buen sentido, que se pueda llamar absolutamente bien, no hay tampoco ningún mal, del que no se pueda sacar alguna ventaja, teniendo el buen sentido.(33)

Creemos no apartarnos de la intención de Descartes al entender que con "buen sentido" se apunta aquí a la sabiduría universal, de la que todo hombre habría de ocuparse antes de dedicarse al estudio de cualquier otra cosa, tal y como se nos quiere decir en las Reglas:

me parece extraño que la mayor parte de los hombres investiguen con el mayor cuidado las virtudes de las plantas, las revoluciones de los astros, las alteraciones de los metales, y los objetos de las disciplinas semejantes, mientras que casi nadie piensa en el buen sentido o en esta Sabiduría universal, cuando sin embargo todas las otras cosas no se deben estimar tanto por sí mismas cuanto porque le aportan alguna cosa.(34)

La identificación de "buen sentido" y "sabiduría universal", a la que este texto da pie, supone una previa equivalencia entre otras dos expresiones, bon sens y bona mens, de la que ya tenemos testimonio en uno de los biógrafos de Descartes, Baillet, quien, al hacer el recuento de las obras del filósofo, nos habla de que "otra obra en latín, que el Sr. Descartes había avanzado bastante, y de la que queda un amplio fragmento, es la del Estudio del Buen Sentido (Etude du Bon Sens), o del Arte de comprender bien, que había titulado Estudio de la Buena Mente (Studium Bonae Mentis)."(35)

Como ha comentado Gilson, "igual que Descartes ha debido resignarse a traducir la primera significación de "buen sentido" ("bon sens") por el galicismo de buena mente (bona mens), ha llegado a emplear el latinismo "buen sentido" ("bon sens") para traducir la expresión de buena mente (bona mens)

tomada en el sentido de Sabiduría."(36)

Por consiguiente, bon sens apunta tanto a esa "facultad" natural de distinguir lo verdadero de lo falso -sentido que es preciso admitir en el pasaje con que se inicia el Discurso- cuanto a la sabiduría universal.

No obstante, resultaría impropio establecer límites demasiados rígidos entre una y otra significación. Al menos, así nos lo aconsejan los estudiosos de Descartes. Concretamente, respecto al texto de las Reglas hace poco referido, se ha escrito lo siguiente: "Se ha propuesto distinguir, respecto al D. M. es verdad, dos expresiones homónimas: bon sens/bona mens como facultad humana de juzgar, y bona mens (raramente traducido por bon sens, sino en AT. IV, 237, 22) como el Soberano Bien (Gilson, /2/ 81-83). Resta que, para el caso preciso de la Regla I, la bona mens comprende indisolublemente las dos acepciones; en efecto, no se encuentra en equivalencia con la universalis Sapientia (360, 19-20) en el sentido tal vez, entonces, de Soberano Bien, sino después de la mención de una humana sapientia (360, 8) que remite a la vez al espíritu humano, y a la universalis Sapientia; parece, en efecto, difícil de mantener una distinción real entre las dos apariciones de sapientia, en sólo unas líneas de intervalo. Es entonces preciso admitir, aquí al menos, una respuesta a la cuestión del Soberano Bien: coincide con el perfecto desarrollo del sentido humano de juzgar, y no reside sino en el esfuerzo "de naturali rationis lumine augendo"(361, 18-19)."(37)

Pero, aun en el caso de querer distinguir para el buen sentido la doble significación ya mencionada, es preciso advertir que existe una estrecha comunicación entre una y otra, "pues, al bon sens es el instrumento que, si usamos bien de él, nos permite alcanzar la bona mens, o Sabiduría; e, inversamente, la Sabiduría no es sino el buen sentido elevado al punto de perfección más alto del que sea susceptible, gracias al método que no es más que su uso regular. No resulta menos necesario distinguirlos, si no se quiere cometer el equívoco de atribuir a todos los hombres una perfecta e igual Sabiduría"(38).

II.3.3. Espíritu, entendimiento, alma = res cogitans

La cuestión de la delimitación del concepto de razón en Descartes podría quedar zanjada aquí y ahora si nuestro autor no se hubiese referido a la razón, en otros lugares de sus obras, estableciendo la sinonimia con otros términos que hasta este momento no hemos tenido en cuenta. Ello nos obliga a proseguir nuestro análisis.

Al hablarnos Descartes de la naturaleza del espíritu humano y reconocer que la proposición yo soy, yo existo es algo incuestionable y necesariamente verdadera, mientras estoy pensando, añadirá:

así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuya significación me era antes desconocida. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. (39)

La razón, en esta ocasión equiparada al espíritu y al entendimiento, nos aparece como aquello que tiene el poder de pensar. Cosa pensante, he aquí las señas de identidad con que Descartes empieza a reconocerse, tras todo su proceso de duda, metódicamente proyectado y llevado a efecto. Por el pensamiento, en cuanto cosa pensante, se equipara espíritu y entendimiento con razón; por el pensamiento, en cuanto yo que piensa, se va a sinonimizar también a la razón el alma, según lo escrito por Descartes, próximo ya a acabar las Meditaciones, recogiendo lo descubierto en sus reflexiones:

puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que yo soy sólo una cosa que piensa y no extensa, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que él es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto entonces que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él. (40)

Alma a la que también corresponde el atributo del pensamiento, según

se responde a Gassendi, tratando de delimitar lo propio del alma y del cuerpo: en efecto, si a éste corresponde la alimentación, y, en su mayor parte, también la sensación y la locomoción,

de cuanto les pertenece, no atribuyo al alma sino solamente lo que es pensamiento. (41)

Y es que, si el espíritu había sido equiparado a la razón, en esa misma ecuación entraba también el alma, ya que para Descartes el uso del término "espíritu" es un recurso para evitar la equivocidad de "alma", como manifiesta con toda claridad al autor de las Quintas Objeciones (42).

Ahora bien, se hace necesario preguntarnos por esa res cogitans para dilucidar qué sea esa cosa que piensa. El propio Descartes lo hizo y respondió diciendo que una cosa que piensa es

una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. (43)

Descartes reconoce que no es poco lo que pertenece a esa cosa cuya naturaleza toda es pensar. Pensar que extiende a ese conjunto de funciones del dudar, entender, afirmar y negar, querer y no querer, imaginar, sentir. Lo que no puede poner en tela de juicio, como el propio autor nos hace saber líneas después:

¿No soy yo acaso el mismo que duda casi de todo, que sin embargo entiende y concibe ciertas cosas, que asegura y afirma ser esas solas las verdaderas, que niega todas las otras, que quiere y desea conocer otras más, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, a veces incluso en contra de mi voluntad, y que siente también muchas de ellas, como por medio de los órganos del cuerpo?... ¿Hay alguno de estos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda decirse separado de mí mismo? (44)

Y, tras este rosario de preguntas, que no son otra cosa que afirmaciones puestas entre interrogaciones, prosigue la confirmación de lo dicho:

Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien

duda, quien entiende, quien desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también que tengo ciertamente la potestad de imaginar; pues, aunque pueda ocurrir (como he su puesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas por los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Que sea así; de todas formas, es al menos muy cierto que me parece que veo, que oigo, que siento calor; y esto no puede ser falso; eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, esto, precisamente así considerado, no es ninguna otra cosa que pensar.(45)

Machaconamente repite Descartes que el pensar recoge toda una gama de atributos que va desde el sentir hasta el entender. Con ello nos quiere indicar que, en definitiva, todo es pensar; y allí donde se alberga el pensamiento es a lo que él llama espíritu, aunque el término resulte defectuoso, como él mismo reconoce:

La sustancia en la que reside inmediatamente el pensamiento es llamada aquí Espíritu. Y sin embargo este nombre es equívoco, dado que a veces se le atribuye al viento o a licores muy sutiles; pero no conozco otro mejor.(46)

Tan equívoco este término "espíritu" como el de "alma", con el que también Descartes se refiere en ocasiones a la sede del pensamiento. Explicémos más ampliamente lo solamente apuntado unas líneas atrás. Su correspondencia nos va a aportar pruebas al respecto:

es imposible que podamos jamás pensar en cosa alguna, sin que tengamos al mismo tiempo la idea de nuestra alma, como una cosa capaz de pensar en todo lo que pensamos(47);

ya que no se puede concebir el alma

no siendo, como he demostrado, más que una co
sa que piensa(48).

Por lo que, así como

no tenemos, para el cuerpo en particular, más
que la noción de extensión, de la que siguen
las de la figura y del movimiento(49);

del mismo modo

para el alma sola no tenemos más que la del
pensamiento, en la que están comprendidas las
percepciones del entendimiento y las inclina-
ciones de la voluntad(50).

Basta la lectura de estos textos para pensar que también Descartes em-
plea el término "alma" como sinónimo de "razón". Las páginas que siguen con-
firmarán lo que aquí apuntamos.

En cuanto a la ambigüedad de la palabra, de la que poco hace que dijí-
mos algo, oigamos lo que manifiesta a Regius:

No admito que la fuerza vegetativa y sensiti-
va en los brutos merezca ser llamada alma, co-
mo merece la mente en el hombre; pero el vul-
go así lo ha establecido, porque ignora que
los brutos carecen de mente, y por esto la pa-
labra alma es equívoca en relación con el hom-
bre y los brutos.(51)

En un tono más irónico, volverá a incidir en lo mismo, cuando conteste
al título del Programa de Regius, manifestando:

Alabo que se refiera al alma racional con el
nombre de mente humana: pues, de esta forma
evita el equívoco que hay en el término alma;
y me imita en este asunto.(52)

Al artículo primero del mismo Programa contesta Descartes atribuyéndole
se la originalidad de advertir que la diferencia propia del alma respecto
del cuerpo es el pensamiento, ya que esto mismo fue lo que escribiera Re-
gius en el pasquín, en opinión de Descartes, siguiendo sus obras y teorías,

pues, anteriormente a mí, nadie que yo sepa,
afirmó que consistiera exclusivamente en el
pensamiento o en la facultad de pensar como

principio interno.(53)

En cualquier caso, lo que nunca pensaría Descartes es que semejantes pasajes, sobre todo los de las Meditaciones, le iban a suponer tantos quebraderos de cabeza cuando sus objetores se los echaran a la cara. Por ello, tuvo que volver una y otra vez sobre sus argumentos para reafirmarse y convencer sobre lo que había dicho al respecto.

Así, a Caterus, reticente a la distinción real de cuerpo y espíritu(54), le dice:

concibo plenamente lo que el cuerpo es (es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa), pensando sólo que es una cosa extensa, dotada de figura, movable, etc., aunque niegue de él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza del espíritu; y asimismo concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, que entiende, que quiere, etc., aunque no le conceda cosa alguna de las que se contienen en la idea del cuerpo; lo que no podría suceder de ninguna manera, si no hubiera distinción real entre cuerpo y espíritu.(55)

A los autores de las Segundas Objeciones, quienes piden las pruebas por qué no puede ser el cuerpo el que produce el pensamiento(56), les contesta, tras referirse a la concepción clara y distinta de las diferencias entre espíritu y cuerpo, que

todo cuanto puede pensar es espíritu, o es llamado espíritu. Pero, puesto que el cuerpo y el espíritu son realmente distintos, ningún cuerpo es espíritu. Por consiguiente, ningún cuerpo puede pensar. Y ciertamente no veo en ello nada que podáis negar(57).

Ante la réplica de Hobbes por haber equiparado Descartes espíritu, alma, entendimiento y razón(58), nuestro autor se vio obligado a precisar que

no he entendido por esos nombres solamente las facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, como es costumbre entender por las dos primeras palabras, y con bastante frecuencia también por las dos últimas (59).

Y al razonamiento del mismo objetor, "soy paseante, luego soy un paseo" (60), Descartes contestará que

no hay relación o paridad entre el paseo y el pensamiento, pues el paseo no se toma nunca sino por la acción misma, mientras que el pensamiento se toma, a veces, por la acción, a veces, por la facultad, y a veces, por la cosa en la que esa facultad reside. (61)

También precisó rebatir al filósofo inglés su conclusión de "que una cosa que piensa es una cosa corpórea" (62), mediante la siguiente cadena de argumentos:

Es cierto que el pensamiento no puede darse sin una cosa que piensa, y, en general, ningún accidente o acto puede darse sin una sustancia, de la cual sea acto. Pero, como no conocemos la sustancia inmediatamente por sí misma, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos, conviene a la razón, y el uso mismo lo requiere, que designemos con palabras distintas estas sustancias que conocemos ser sujetos de muchos actos o accidentes enteramente distintos,.... Ahora bien, hay ciertos actos que llamamos corpóreos (como el tamaño, la figura, el movimiento, y demás cosas que no pueden concebirse sin extensión de espacio), y llamamos cuerpo a la sustancia en que residen; ... Hay, además, otros actos que llamamos intelectuales (como entender, querer, imaginar, sentir, etc.), los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la conciencia; y decimos que la sustancia en que residen es una cosa pensante, o un espíritu, y podemos llamarla de cualquier otro modo, con tal que no la confundamos con la sustancia corpórea, puesto que los actos intelectuales no guardan afinidad alguna con los corpóreos, y el pensamiento -que es aquello en que concuerdan los primeros- difiere por completo de la extensión, que es lo común a los segundos. (63)

Largo texto, pero en el que no cabe desperdicio de cara a dejar clara

constatación del convencimiento y las razones que llevan a nuestro autor a distinguir entre cuerpo-extensión y espíritu(razón, entendimiento, alma)-pensamiento.

Con Arnauld, autor de las Cuarta Objecciones, para quien el problema estriba en que no es un conocimiento completo del hombre el que se le entiende sólo como una cosa que piensa(64), Descartes seguirá utilizando el consabido argumento con las precisiones necesarias al respecto. Y ello en dos fases: en la primera, tras distinguir lo que es una sustancia completa y una sustancia incompleta, dirá que

el espíritu y el cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen; mas, separadamente consideradas, son sustancias completas.

Pues, así como ser extenso, divisible, dotado de figura, etc., son formas o atributos por medio de los cuales conozco esa sustancia que se llama cuerpo, así también ser inteligente, deseante, dubitante, etc., son formas por cuyo medio conozco la sustancia que se llama espíritu; y comprendo que una sustancia pensante es una cosa completa, tan bien como comprendo que lo es una sustancia extensa.(65)

En la segunda fase de su argumentación, traerá nuevamente a colación la distinción entre cuerpo y espíritu, al no hallar en aquél huella alguna del atributo espiritual que es el pensamiento:

cuando examino la naturaleza del cuerpo, no encuentro en ella nada que huela a pensamiento; y no podría haber mejor argumento de la distinción entre dos cosas, si, considerándolas por separado, no hallamos en una nada que no sea enteramente diferente de lo que hallamos en la otra.(66)

A Gassendi, después de haberse negado a darle respuesta alguna(67) a su pregunta de si no podía ser un viento o espíritu animal muy tenue y sutil el que realizase todas las funciones que hasta ahora atribuía al hombre(68), le aclarará la equiparación entre espíritu y alma, los cuales pa-

ra Gassendi son diferentes en tanto que el espíritu es parte de un todo que sería el alma(69), en los siguientes términos:

yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos se distingue enteramente de aquél por el que pensamos, he dicho que el nombre de alma, cuando significa conjuntamente a ambos, es equivoco; y que, a fin de entender por él precisamente ese acto primero, o esa forma principal del hombre, debe decirse sólo del principio por el cual pensamos, de modo que, para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre espíritu(mentem). Pues yo no considero al espíritu como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa.(70)

Y más tarde, cuando Gassendi muestra su disconformidad por haber atribuido a una cosa que piensa también el sentimiento(71), Descartes le repetirá:

Muchas veces he mostrado el criterio según el cual podemos conocer que al espíritu(mentem) es distinto del cuerpo, y es que toda la esencia o naturaleza del espíritu consiste sólo en pensar, mientras que toda la naturaleza del cuerpo consiste en ser una cosa extensa, y así nada hay en común entre pensamiento y extensión.(72)

Al segundo de los escrúpulos presentado por el grupo de teólogos, filósofos y geómetras, autores de las Sextas Objeciones, el de si el pensamiento no es más que un movimiento corpóreo(73), Descartes responderá que

aunque, por haberse acostumbrado en exceso a atribuir a un mismo sujeto muchas propiedades diferentes, y que no tienen entre ellas ninguna afinidad, puede suceder que uno ponga en duda, o incluso asegure, que pensar y ser movido son en él la misma cosa(74),

es totalmente imposible que quien sabe, de una parte, que piensa, y, de otra parte, lo que quiere decir ser agitado por movimientos, pueda nunca creer que se engaña y que, en re

alidad, no piensa, sino que es solamente movido. Pues, poseyendo una idea del pensamiento completamente diferente de la del movimiento corpóreo, necesariamente concebirá al uno como distinto del otro(75).

Finalmente, al P. Bourdin, aclarándole que no era su método el averiguar si era un espíritu en aquel lugar de las Meditaciones en que se reconoce como cosa pensante, espíritu, pensamiento, razón(76), le dirá que

lo que he examinado es si yo tenía en mí alguna de las cosas que atribuía al alma, cuya descripción acababa de hacer, y no hallando en mí todas ellas, sino únicamente el pensamiento, no he dicho entonces que era un alma, sino únicamente una cosa pensante, y he dado a esa cosa pensante el nombre de espíritu(mentis), o entendimiento, o razón, queriendo decir lo mismo con la palabra espíritu que con la de cosa pensante(77).

Múltiples serían las citas que podríamos extraer de la réplica de Descartes al Programa de Regius en apoyo de lo que venimos exponiendo. Contestación muy significativa a este respecto por la publicidad del pasquín y la polémica consiguiente provocada, lo que obliga a Descartes a precisar con todo rigor su postura, para que ésta quede claramente libre de toda ambigüedad y el objeto de que no le "sean imputados" los errores que del Programa se deslizan. Valgan tres citas como botones de muestra:

A las líneas del artículo II que siguen:

si seguimos a algunos nuevos filósofos, que afirman que la extensión y el pensamiento son atributos de ciertas sustancias, que están en ellas como en sus propios sujetos(78),

Descartes, viéndose identificado en esos "algunos nuevos filósofos", contesta:

soy el primero que he considerado al pensamiento como el atributo principal de la sustancia incorpórea, y a la extensión como el principal de la corpórea.(79)

Dentro de su contestación a ese artículo II, al hilo de unas observaciones que Descartes cree necesario realizar, nuestro autor va a negar validez al siguiente razonamiento:

como estos atributos /extensión y pensamiento/ no se oponen, sino que son diversos, nada impide que la mente no sea un atributo que convenga a un mismo sujeto con la extensión, aunque el uno no esté comprendido en la noción de otro. Pues, lo que podemos concebir puede ser. (80)

Y Descartes lo niega desde la consideración entitativa del hombre, por que todo ente

en el que consideramos a la vez la extensión y el pensamiento es un ser compuesto: como, por ejemplo, el hombre, constituido por cuerpo y alma. (81)

En una composición tal, una de las sustancias compositivas es la principal, en tanto que la otra sustancia es considerada como modo. Regius se inclina por dar esa primacía al cuerpo, haciendo así del alma un modo. No obstante, apunta Descartes,

es ridículo deducir de esto que la misma alma, o aquello en virtud de lo cual el cuerpo piensa, no es una sustancia distinta del cuerpo. (82)

Hasta aquí la relación de respuestas que Descartes se vio obligado a dar a sus más críticos lectores, así como las precisiones realizadas al panfleto de Henrik van Roy, al objeto de establecer la distinción entre cuerpo y espíritu o aclarar por qué había sinonimizado la res cogitans con espíritu, entendimiento, razón y alma. Si repasamos en todos y cada uno de estos textos, salta a la vista que lo que distingue cuerpo y espíritu y lo que afecta por igual al espíritu, al entendimiento, a la razón y al alma es el pensamiento. Pensamiento entendido como

todo lo que está en nosotros de modo tal que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones

de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido inmediatamente para excluir las cosas que dependen y son consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta, en verdad, con la voluntad como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento. (83)

En efecto, como son maneras de pensar los modos de percibir del entendimiento también lo son las maneras de actuar de la voluntad. Por ello puede hablar nuestro autor de que

todas las maneras de pensar que observamos en nosotros pueden ser referidas a dos generales, de las que una consiste en percibir por el entendimiento, y la otra en determinarse por la voluntad. De este modo, sentir, imaginar, e incluso concebir cosas puramente inteligibles, no son más que maneras diferentes de percibir; pero desear, tener aversión, asegurar, negar, dudar, son maneras diferentes de querer. (84)

Acabamos de oír a Descartes decirnos que pensamiento es también toda operación de la voluntad. La misma idea se repite en algunas secuencias de su contestación al Programa de Regius. Una de ellas, en su comentario al artículo II:

existen diversos modos de pensamiento: pues, afirmar es un modo de pensar distinto que negar, y así respecto de los demás. (85)

Otra, en su réplica al artículo XII, en donde Descartes reconoce que

nunca he escrito o pensado que la mente precisa de ideas innatas, que sean algo diferente de su propia facultad de pensar; sino que he advertido la existencia en mí de algunos pensamientos, que no procedían de los objetos externos, ni de la determinación de mi voluntad, sino de la facultad de pensar que hay en mí (86).

Según lo que acabamos de leer, nuestros pensamientos también tienen como fuente la determinación de la voluntad. Su convencimiento al respecto no

deja lugar a dudas por cuanto, retomando aquella idea de la tercera máxima de la moral provisional del Discurso de que

no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, sino nuestros pensamientos(87),

dirá en una carta de destinatario desconocido:

No me parece que sea una ficción, sino una verdad, que no debe ser negada por nadie, que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros pensamientos; al menos to mando la palabra pensamiento como yo hago, por todas las operaciones del alma, de suerte que no solamente las meditaciones y las voliciones, sino incluso las funciones de ver, oír, de determinarse a un movimiento más que a otro, etc., en tanto que dependen de ella, son pensamientos.(88)

Lo mismo que vamos a ver repetir a Descartes en la última obra que publicara en vida, en la que al alma se le atribuye expresamente el atributo del pensamiento, una de cuyas manifestaciones queda acuñada bajo el significante de "pasiones":

Después de haber considerado de este modo todas las funciones que pertenecen al cuerpo solo, es fácil de conocer que no queda en nos otros nada que debamos atribuir a nuestra alma, sino nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros: a saber, los unos son las acciones del alma, los otros son sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, a causa de que experimentamos que vienen directamente de nuestra alma, y parecen no depender más que de ella. Como, al contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, a causa de que a menudo no es nuestra alma quien las hace tal como son, y que siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas.(89)

Pues bien, el que Descartes haya hecho entrar en el pensamiento los actos de la voluntad es lo que nos va a permitir establecer la conexión signi

ficativa de todos los términos que utiliza para referirse a la razón.

II.3.4. La razón como capacidad de realizar juicios

Esta es la significación que Descartes otorga a la razón y a los restantes términos que utiliza como sinónimos. Porque, si la razón, como buen sentido, ingenio o luz natural, había que entenderla como aquella "facultad" que juzga y distingue lo verdadero de lo falso; y si la razón, como cosa pensante, espíritu, entendimiento o alma, hay que entenderla como lo que contiene el pensamiento, una de cuyas atribuciones es el afirmar lo verdadero y negar todo lo demás, es lógico concluir que la razón es la capacidad humana del juicio: de establecer lo que ha de ser considerado verdadero, para prestarle nuestra adhesión, y lo que ha de ser tenido por falso, para negarle nuestro asentimiento.

Sólo entendiéndolo así, podemos advertir y admitir la gran vocación de atención de Descartes a la razón, según propia confesión de nuestro autor:

siempre tenía muchas ganas de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis actos y andar seguro en esta vida.
(90)

Que los actos de la voluntad son una clase de pensamiento ya ha sido dicho. Que es, precisamente, la voluntad la encargada de llevar a efecto los juicios también está explícitamente dicho por Descartes cuando, tratando de ver en qué consiste, afirma que

consiste sólo en que podemos hacer una cosa, o no hacerla (es decir, afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, mejor, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. (91)

O como señala en los Principios, en los que precisa que tan necesaria es la voluntad como el entendimiento para juzgar: pues, si éste se necesita para

ofrecernos los datos a considerar en el juicio, el recurso a aquélla es obligado

a fin de que demos nuestro consentimiento a lo que hemos percibido de alguna manera(92).

Afirmación sobre la que vuelve en un pasaje de sus Observaciones sobre el Programa de Regius, concretamente al referirse a los seis últimos artículos del mismo. Cree preciso Descartes exponer sus diferencias con respecto al discípulo disidente en lo que se refiere a las propiedades del alma; por que también Regius, como Descartes, había defendido

que todas esas propiedades se refieren a dos principales, una de las cuales es la percepción del entendimiento, y la otra, la determinación de la voluntad, a las que nuestro autor llama entendimiento y voluntad. Posteriormente, a lo que ha llamado entendimiento lo divide en percepción y juicio, con lo cual disiente de mí.(93)

Disensión que estriba en que

yo, viendo que, además de la percepción, exigida para el juicio, muchas veces podemos cohibir el asentimiento, aunque percibamos la verdad, he reducido el acto mismo de juzgar, que no consiste sino en el asentimiento, esto es, en la afirmación o en la negación, no a la percepción del entendimiento sino a la determinación de la voluntad.(94)

Como, según su propia experiencia, expuesta en las Meditaciones, la demuestra, cuando al ver hombres que transitan por la calle nos confiesa:

y sin embargo, ¿qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas, que podrían ocultar espectros u hombres fingidos que se mueven por resortes? Pero juzgo que son verdaderos hombres; y así comprendo, por la sola potencia de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.(95)

Recojamos, pues, a modo de balance, los datos obtenidos hasta ahora en esta hermenéutica textual en torno al concepto de razón en Descartes:

En un primer momento, la razón, equiparada a ingenio, luz natural y buen sentido, presentaba la significación de facultad de distinguir lo verdadero de lo falso; posteriormente, la razón, en equivalencia con cosa pensante, espíritu, entendimiento y alma, nos ha aparecido como la capacidad humana de tener pensamientos. Por consiguiente, la razón se nos ha presentado bajo dos ecuaciones, razón = juicio y razón = pensamiento, en apariencia bien distintas, pero en realidad unidas por el cordón umbilical del juzgar, puesto que el pensar también encierra el significado de realizar juicios.

No ignoramos que la segunda de las igualdades observadas, razón = pensamiento, ofrece un alto grado de ambigüedad tanto en el miembro que precede al signo de la igualdad cuanto en el que le sigue. En efecto, los términos latinos cogitatio y ratio, presentes todavía en el lenguaje técnico de los filósofos modernos, se presentan como ambiguos. Ambigüedad que ya ha sido advertida y comentada por un estudioso de la época como sigue: "Cogitatio -pensamiento- es tanto la actividad pensante como el contenido pensado. Ahora bien, como actividad y como contenido, parece que el pensamiento remite a alguien que piensa o a una función pensante; en otras palabras, remite al yo o a la razón, ya que el pensar es función de la razón. Mas el término ratio -razón- no sufre una ambigüedad menor. La ambigüedad se origina fundamentalmente de unas nunca bien aclaradas relaciones entre el entendimiento y la razón. Si se nos permite una explicación sumaria, cabe decir que el entendimiento pertenece a la razón como el principal elemento de la misma, pero el entendimiento no agota la razón, bien porque haya otras funciones pensantes que no son "intelectuales" -recordemos a Kant-, bien porque deba integrarse en la razón otra función no estrictamente cognoscitiva, pero sí "racional", como puede ser, por ejemplo, la voluntad -en esta línea estaría Descartes-."(96)

Interesaba destacar la inclusión de la voluntad en el ámbito de la razón para hacer ver que, debajo de los distintos términos utilizados por Descartes para referirse a la razón, se abrigaba un sentido unitario: el poder

de discernir lo verdadero de lo falso mediante la función de juzgar, como una manifestación más del pensar.

Pero con igual derecho que la voluntad entran en el espacio abarcado por la razón el entendimiento, la imaginación, la memoria y los sentidos, por cuanto entender, imaginar, recordar y sentir son otros tantos modos de pensar de igual categoría que el juzgar.

Resta, pues, para dejar claramente fijado el concepto de razón en Descartes, señalar que una razón así entendida no es una facultad, según se la podía calificar y clasificar dentro de una teoría de las facultades, sino el conjunto de las facultades superiores de conocimiento.

II.3.5. Negación de la razón como facultad

Desde luego que alguien pudiera ponernos objeciones a nuestro intento de hacer ver que la razón ha perdido en Descartes el carácter de facultad, basándose en que no es extraño encontrar en el pensador francés referencias a la razón con el término "facultad".

Ciertamente, el término "facultad" aparece en Descartes con no poca frecuencia. Leamos un texto donde se precisa el significado del innatismo; en él se habla de la "facultad de pensar":

todo cuanto pensamos, que no sean figuras y sonidos y sus significados, nos es representado por medio de las ideas, que no provienen sino de nuestra facultad de pensar, las cuales, por tanto, son innatas como esta misma facultad, es decir, existentes en potencia en nosotros: pues, existir en la facultad no significa que lo sea en acto, sino sólo en potencia. (97)

Ahora bien, se convendrá en que la problemática terminológica a la que se apunta en la objeción mencionada, y a la que pudieran dar pie textos como el que acabamos de referir, se debe a que Descartes no se ha zafado todavía del lenguaje técnico al uso en su época -y el término facultas lo era-, y no le queda otro remedio para expresar su pensamiento que echar mano del

mismo. Pero, concretamente, en el caso que nos ocupa, Descartes utiliza el significativo "facultad" no como los escolásticos, partidarios de una teoría de las facultades del alma, sino en su más estricto significado de "capacidad" o "potencia de", por lo que "la razón aparece menos como una posesión que como la indicación de una tarea a realizar, menos como un fruto que como un germen cuyo desarrollo no puede deberse sino a un trabajo constante; el método no es otra cosa que la organización de este trabajo racional. El saber no está en ninguna parte todo construido y todo hecho, en un Logos divino o en un Verbo, de tal suerte que la ciencia consistiría en alcanzar la identidad casi mística del sabio con Dios; con Descartes se borra completamente la idea de que exista un tipo de razón que sea como la ciencia intuitiva de la realidad; el saber está por hacer, empleando la razón y la luz natural como un medio y un órgano."(98) Precisamente, porque la razón es capacidad -potencia que se consigue, desarrolla e incrementa con el ejercicio- que permite al hombre ir haciendo y haciéndose con el saber, surge la necesidad de que esa razón se someta a un método -camino que se labra al andar-, según apuntaba Bréhier y como veremos más tarde.

Ciertamente, no aparece expresamente en las obras de Descartes la negación de la razón como facultad, pero es algo que se descubre entre líneas y que se puede deducir, consecuentemente con la psicología y la gnoseología cartesianas.

Y en ese tenor, valdría interpretar como negación de la existencia de facultades el texto que sigue:

En el hombre existe una única alma, es decir, la racional, no debiendo ser consideradas como acciones humanas sino las que dependen de la razón. La potencia vegetativa y la que da movimiento al cuerpo, que en las plantas y en los brutos son llamadas alma vegetativa y sensitiva, también son propias del hombre, pero en él no deben ser calificadas de almas, puesto que no constituyen el principio primero de acción, y difieren totalmente del alma

racional.(99)

En nuestra opinión, y dado que la teoría de las facultades surge cuando se establece que o bien en el alma humana se pueden distinguir varias partes, o bien en el ser humano se pueden establecer varias almas(100), es claro que Descartes no admite ni lo uno ni lo otro; muy al contrario, y según acabamos de ver, tajantemente niega la existencia de esas varias almas -esas varias facultades- y afirma que en el hombre tan sólo hay un alma, de la que dependen todas las acciones humanas, el alma racional.

El alma vegetativa y el alma sensitiva no tienen cabida en el sistema cartesiano, puesto que el motivo por el que los antiguos necesitaban de este recurso queda expedito en Descartes por el más riguroso mecanicismo. Los pasajes que siguen son claros al respecto:

no hace falta concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida, aparte de su san gre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su cora zón, y cuya naturaleza no difiere de los otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados.(101)

me contenté con suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre, enteramente semejante al nuestro tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin que entrara en su composición otra materia que la que había sido descrita por mí y sin que le dotara al inicio de alma racional ni de ninguna otra cosa que hiciera las veces del alma vegetativa o sensiti va.(102)

Como se observa en el segundo texto, mientras que se descartan las almas vegetativa y sensitiva, del alma racional sólo habla de su no considera ción au commencement, anticipando así la necesidad de tenerla en cuenta para explicar

las funciones que, siendo dependientes del pensamiento, son las únicas que nos pertene-

can en tanto que somos hombres(103);

por lo que

suponiendo que Dios creó un alma racional y la unió al cuerpo en la forma que describía, identificaba en él todas las funciones racionales.(104)

Del mismo modo, no reconoce partición alguna del alma -partes que constituirían las diversas facultades-, según manifiesta expresamente:

el espíritu, o el alma del hombre, no puede concebirse más que como indivisible: pues, en efecto, no podemos concebir la mitad de un alma, como podemos hacer del más pequeño de todos los cuerpos.(105)

Y en relación directa con la unión entre alma y cuerpo, así como con las facultades del alma, volverá a decirnos:

cuando considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí partes, si no que me concibo como una cosa sola y entera. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna parte, es cierto que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y las facultades de querer, sentir, concebir, etc., no pueden propiamente llamarse sus partes: pues el mismo espíritu se emplea todo entero en querer, y también todo entero en sentir, en concebir, etc.(106)

Lo que precisó recordar al P. Bourdin, quien se empeñó en trazar un cuadro para mostrar la divisibilidad de la sustancia pensante(107). La contestación de Descartes se explicita en los siguientes términos:

Es también falso, o, al menos, no se ha probado ni por la más pequeña razón, que hay alguna sustancia pensante que pueda dividirse en partes, según él hace en ese cuadro, en el que propone las diversas especies de la sustancia pensante, como si un oráculo se lo hubiera señalado. Pues, en la sustan-

cia pensante no podemos concebir extensión -con longitud, anchura y profundidad-, ni posibilidad alguna de que sea dividida en partes; y es absurdo afirmar como verdadera una cosa que ni ha sido revelada por Dios ni puede ser comprendida por el entendimiento humano. Y no puedo dejar de decir que semejante opinión acerca de la divisibilidad de la sustancia pensante me parece muy peligrosa y del todo opuesta a la religión cristiana, porque, si alguien la mantiene, no será capaz de reconocer mediante la fuerza de la razón la distinción real entre el alma y el cuerpo. (108)

Su postura sobre el particular es y está tan claramente decidida que años después, hacia 1646, volvemos a encontrarle escribiendo que

no hay en nosotros sino un alma única, y este alma no tiene en sí diversidad ninguna de partes: la misma que es sensitiva, es razonable, y todos sus apetitos son voliciones. El error que se ha cometido haciéndole representar diversos personajes, que son ordinariamente contrarios los unos a los otros, viene de que no se han diferenciado bien sus funciones de las del cuerpo, al cual sólo puede atribuirse todo lo que en nosotros se nota que repugne a nuestra razón (109).

Las facultades, pues, "no son "entidades" capaces de existir solas, ni tampoco "partes" del alma, pues el alma no tiene partes. Son solamente las potencias (potentiae), capacidades, aptitudes, que su acción pone en obra; dicho de otra manera, las funciones, de donde resultan los modos cambiantes expresivos de su devenir." (110)

También es preciso advertir que la admisión de una doctrina de las potencias del alma se asienta en una previa aceptación de las formas sustanciales y las cualidades reales. Respecto a esta teoría conocemos la opinión de Descartes. Una breve referencia al Discurso del método va a servirnos para abrir un conjunto de comentarios del propio Descartes sobre el tema: El texto pertenece a la sumaria reseña que el autor quiere ofrecer del

entonces no publicado Tratado del Mundo o de la Luz; texto en el que, nos confiesa,

He deseado comprender en él todo lo que pensaba saber, antes de escribirlo, respecto a la naturaleza de las cosas materiales.(111)

Y con esta intención,

primeramente, describo esta materia y trato de representarla tal que no haya en el mundo, me parece, nada más claro y más inteligible, excepto lo que antes he dicho de Dios y del alma; pues incluso supongo, expresamente, que no había en ella ninguna de estas formas o cualidades de las que se disputa en las escuelas, ni generalmente ninguna cosa, cuyo conocimiento no fuese tan natural a nuestras almas, que no se pudiese fingir ignorarlo.(112)

De una manera larvada presenta a un discípulo suyo su negativa al respecto cuando aconseja que

acerca de las formas sustanciales y las cualidades reales, ¿qué necesidad existe de negarlas abiertamente? ¿No recordáis que yo, en la pág. 164 de los Meteoros, he afirmado en términos expesos que no las rechazaba ni negaba en forma alguna, sino solamente que no las creía necesarias para explicar mis opiniones?(113)

En efecto, leemos al final del primer discurso del Ensayo citado:

sabed que para no romper la paz de los filósofos, no quiero en absoluto negar nada de lo que imaginan en los cuerpos además de lo que yo haya dicho, como sus formas sustanciales, sus cualidades reales, y cosas parecidas; sin embargo, me parece que mis razones deberán ser tanto más aprobadas cuanto menor sea el número de cosas de que dependen.(114)

Y de manera más clara manifiesta su opinión a dos de sus correspondientes: al Abad de Launay,

me parece que la mayoría tiene dificultad en observar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo:...; y que mezclan ordinariamente estas dos ideas del cuerpo y del alma, en la composición de las ideas, que forman de las cualidades reales y de las formas sustanciales, que creo deben ser rechazadas por completo(115);

y a su buen amigo Mersena,

yo no supongo ningunas cualidades reales en la naturaleza, que sean añadidas a la sustancia, como pequeñas almas a sus cuerpos, y que pueden ser separadas por la potencia divina; y por esto no atribuyo en absoluto realidad al movimiento, ni a todas estas otras variedades de la sustancia, que se llaman cualidades, como comúnmente los filósofos atribuyen a la figura, la cual no llaman qualitatem realem, sino solamente modum. La principal razón que me hace rechazar estas cualidades reales es que no veo que el espíritu humano tenga en sí ninguna noción, o idea particular, para concebirlas; de manera que nombrándolas, y asegurando que las hay, se asegura una cosa que no se concibe y no se entiende por sí misma. La segunda razón es que los filósofos no han supuesto estas cualidades reales sino a causa de que han creído no poder explicar de otra manera los fenómenos de la naturaleza; y yo encuentro, al contrario, que se las puede explicar mejor sin ellas.(116)

La claridad de que hace gala Descartes en estas ocasiones nos dispensa de comentario alguno al respecto.

Negativa es también su opinión en lo tocante a esta teoría bajo la clásica denominación de sustancia y accidentes, aunque dicha repulsa la haga nuestro autor con toda suerte de cautelas, a pesar de las cuales no pasó desapercibido para el señor Arnauld el rechazo de dicha teoría. Este doctor en Teología advierte a Descartes del peligro que corre el misterio de la transustanciación si no se admite la realidad de los accidentes(117).

La respuesta a esta objeción constituye un nuevo testimonio del "bañarse y guardar la ropa" cartesiano:

nunca he negado hasta aquí que los accidentes fuesen reales: pues, aunque no me he servido de ellos en la Dióptrica y en los Meteoros para explicar las cosas que allí trataba, he dicho sin embargo en términos expesos, en los Meteoros, pág. 164, que no quería negar que fuesen reales.

Y, en estas Meditaciones, he supuesto ciertamente que no los conocía bien aún, pero no que por eso no los hubiese...

Y ciertamente no ha sido aquí mi deseo de finir nada acerca de la naturaleza de los accidentes, sino que sólo he propuesto lo que me ha parecido de ellos a primera vista.(118)

Sin embargo, tras estas astutas precauciones, Descartes no tiene reparos para decir, primero, que

a causa quizá de que los primeros teólogos que han intentado ajustar esta cuestión con la filosofía natural se persuadieron tanto de que estos accidentes que afectan a nuestros sentidos eran algo real y distinto de la sustancia, que no pensaban nunca que pudiera dudarse de ello, han supuesto, sin ninguna justa razón y sin haberlo pensado bien, que las especies del pan eran accidentes reales de esa naturaleza; luego han puesto todo su empeño en explicar cómo pueden tales accidentes subsistir sin sujeto (119);

en segundo lugar, que

el espíritu humano no puede concebir que los accidentes del pan sean reales, y que sin embargo existan sin su sustancia, sino concibiéndolos, a su vez, como si fueran sustancias;..., pues, no puede concebirse que permanezca como real nada más que lo que subsiste; y, aunque se llame a eso accidente, se lo concibe sin embargo como una sustancia (120);

y, por último, que

no se puede suponer que los accidentes sean reales sin que al milagro de la transustanciación, que es el único que puede inferirse de las palabras de la consagración, se le añada sin necesidad uno nuevo e incomprensible, por el que esos accidentes reales existan sin la sustancia del pan, y sin embargo no se conviertan en sustancias ellos mismos. (121)

Por todo ello, Descartes no duda en lanzar un futurible: su esperanza de que

vendrá un tiempo en el cual esta opinión, que admite los accidentes reales, será rechazada por los teólogos como poco segura para la fe, alejada de la razón y enteramente incomprensible, y que la mía será recibida en su lugar como cierta e indubitabile. (122)

Esperanza y motivos de certeza e indubitabilidad de su teoría apoyados en que

todas esas dificultades /anteriormente mencionadas/ son enteramente suprimidas por la explicación que he dado a estas cosas. (123)

Por otra parte, la negativa de Descartes a conceder a la razón estatuto ontológico de facultad es algo que no debe extrañarnos por cuanto la clásica teoría de las facultades o potencias del alma había recibido ya, al final de la Edad Media, un duro golpe del que ya nunca se recobraría.

Concretamente, Guillermo de Ockham, haciendo caso omiso a las distinciones formales a parte rei admitidas por Duns Escoto, para considerarlas como distinciones lógicas o de razón, afirma que "ni entre el alma y sus facultades, ni entre las varias facultades, media distinción real. Aplicando extremosamente su principio de simplificación: non sunt multiplicanda entia sine necessitate, enseñaba Occam que hay solamente un alma y las diversas operaciones que ella produce, según las cuales recibe aquélla diferentes nombres; pero no facultades realmente distintas de la substancia. Más brevemente: una multiplicidad de nombres para una realidad única; o

sea, un nominalismo de las potencias del alma"(124). Y, así, este nominalista, con su célebre "navaja" del principio de economía metafísica, hace "desaparecer del dinamismo operativo del alma el concepto aristotélico de los accidentes-potencias, intermedios entre el alma y el estímulo externo que actúa como despertador y actualizador de esas potencias."(125)

Repérese que a la negativa de Descartes para admitir a Herbert de Cherbury el

que haya en nosotros tantas facultades como diversidades de conocer hay(126),

subyace el temor a que se infrinja el principio de economía metafísica:

no veo que se pueda sacar ninguna utilidad de esta manera de hablar, y me parece que más bien puede perjudicar dando motivo a los ignorantes para imaginar multitud de diversas pequeñas entidades en nuestra alma.(127)

Y es que, ya en opinión de Ockham, las potencias no son accidentes realmente distintos del alma. Y, en concreto, el entendimiento y la voluntad no se distinguen del alma ni real ni esencialmente:

El entendimiento y la voluntad son lo mismo realmente en sí y con la esencia del alma. Pero distingo en cuanto potencia, pues potencia, en primer lugar, se toma por toda descripción que expresa la esencia del nombre de la potencia; de otro modo, por aquello que se denomina mediante aquel nombre o concepto. Hablando del primer modo del entendimiento y de la voluntad, digo que se distinguen, pues la definición que expresa la esencia del nombre del entendimiento es ésta: "el entendimiento es la sustancia del alma que tiene el poder de entender". Pero la descripción de la voluntad es que es la sustancia del alma que tiene el poder de querer. Mas, hablando del entendimiento y de la voluntad del segundo modo, así el entendimiento no se distingue de la voluntad más que del entendimiento, o que Dios de Dios, o Sócrates de Sócrates, porque no se distingue

ni por la voluntad ni por la razón. Y, así, es una sola la sustancia del alma que puede tener distintos actos por la razón, respecto de los cuales puede tener diversas denominaciones; porque como obtiene o puede obtener el acto de entender que se llama entendimiento, así el acto de querer se llama voluntad. (128)

Aparecen, pues, entendimiento y voluntad no como dos principios de operación distintos realmente, cuya especificación y actualización viniese dada por objetos formalmente distintos; más bien, son manifestaciones de una única realidad, el alma, que, según su diversidad operativa, se expresará el entendimiento o la voluntad.

Es esta falta de discriminación entre lo intelectual y lo volitivo lo que va a dar paso a un mayor protagonismo de la voluntad, de la que, en definitiva y en detrimento del entendimiento, va a depender el juicio:

digo que la causa por la que más bien se forma una proposición verdadera o falsa, afirmativa o negativa, es la voluntad, porque la voluntad quiso formar una y no otra. (129)

El paralelismo que se advierte entre el franciscano y el pensador francés es innegable, puesto que también para Descartes la causa última y definitiva del juicio va a ser la voluntad, según vimos hace poco. Una voluntad que en nada tiene que envidiar las características atribuidas a la volición por Ockham, puesto que

la voluntad en algún sentido puede parecer infinita, porque jamás hemos advertido nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la voluntad inmensa que hay en Dios, a lo que también la nuestra no pueda extenderse: lo que es causa de que la entendamos ordinariamente más allá de lo que conocemos clara y distintamente (130).

Paralelismo también claramente manifiesto en su consideración de que es una única realidad la que piensa, entiende, quiere y siente, según hemos oído decir en varias ocasiones a Descartes.

Cabe, no obstante, esgrimir otros textos como contrarios a la tesis que aquí mantenemos. Así, por ejemplo, el que sigue podría servir a este propósito:

encuentro en mí ciertas facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme clara y distintamente(131).

Desde luego que, ateniéndose a la letra, se nos podría refutar lo que hemos mantenido respecto a la negativa de Descartes para con la teoría de las facultades. Pero, como se ha comentado, en el texto que hemos transcrito se añade "Et distinctes de moy,..., y muy extrañamente: pues dichas facultades, si son propias del pensamiento, no se "distinguen" de mí, que soy pensamiento. Otra cosa es que puedan concebirse, en algún sentido, aparte. Aquí hay ambigüedad."(132)

Ciertamente, no tiene sentido hablar de facultades distintas del pensamiento. Son muchos los textos de Descartes ya señalados que abogan por esta afirmación. Pero tampoco cabe hablar bajo ningún sentido de una concepción de las facultades aparte del alma, como el propio Descartes declara en las líneas que siguen:

pero, en cambio, no /pueden concebirse/ ellas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente en la que están insitas. Pues, en la noción que tenemos de estas facultades, o (para servirme de los términos de la escuela) en su concepto formal, encierran alguna clase de intelección.(133)

Lo que Descartes viene a decirnos es lo siguiente: ¿Qué facultades, asentadas en una sustancia pensante y que incluyen en su noción el pensamiento, pueden concebirse plenamente distinguiéndolas y distintas de ese yo pensante, sin que en el momento en que las distingamos nos quedemos con unas facultades que son nada y cuya función es muy difícil de descubrir?

Reconozcamos, pues, que las facultades, "inherentes a la sustancia, no pueden separarse de ella sino por abstracción mental y concepción incom

pleta."(134) Y reparemos en las expresiones de Lefèvre: "abstracción mental" y "concepción incompleta". Ni la una ni la otra conceden a tal distinción estatuto real y efectivo, aunque nos permitan pensar y hablar de ellas por separado.

Pero, del mismo modo que no podemos concebir estas facultades separadas del alma, tampoco podemos concebir el alma separada de estas facultades; ello significaría no considerar y eliminar el dinamismo propio de la razón, cuya manifestación no es otra que el conjunto de esas funciones o "facultades". Porque, ¿qué sustancia pensante, en la que se asientan unas facultades y que las incluye en sus manifestaciones, puede concebirse plenamente distinguiéndola y distinta de esas facultades, sin que en el momento en que hagamos la distinción nos quedemos con una res cogitans que es nada, que resulta imperceptible y cuyas funciones son muy difíciles de descubrir?

La pregunta que acabamos de formular nos aboca directamente a la teoría de las distinciones establecida por Descartes:

hay distinciones de tres clases, a saber, real, modal y de razón, o bien que se hace por el pensamiento.(135)

Veamos en qué consiste cada una de ellas:

La real se encuentra propiamente... entre dos o más sustancias.(136)

Hay dos clases de distinción modal, a saber, la una entre el modo que hemos llamado manera(façon) y la sustancia de la que depende y que diversifica, y la otra entre dos diferentes maneras(façons) de una misma sustancia.(137)

Finalmente, la distinción que se hace por el pensamiento consiste en que, a veces, distinguimos una sustancia de alguno de sus atributos, sin el que, no obstante, no es posible que tengamos un conocimiento distinto; o bien en que tratamos de separar de una misma sustancia dos de estos atributos, pensan-

do en el uno sin pensar en el otro. (138)

Analicemos ahora cada una de estas distinciones para ver cuál podría convenir al alma y sus facultades:

En nuestra opinión, no cabe ninguno de estos tres tipos de distinciones. No cabe la real evidentemente, porque ésta sólo tiene lugar entre sustancias, y éste no es el caso del alma y sus facultades.

Tampoco cabe la distinción de razón; o, dicho de otra manera, podríamos hacerla, ciertamente, pero a condición de que

no podríamos tener una idea clara y distinta de una sustancia tal, si le quitamos un atributo tal; o bien que no podríamos tener una idea clara y distinta de uno de dos o más atributos tales, si lo separamos de los otros. (139)

Y la razón es sencilla: las facultades constituyen, junto con el pensamiento, los atributos específicos propios de la sustancia espiritual; son "los atributos particulares, igualmente esenciales, es decir constitutivos, pero que están contenidos en el atributo principal, y por consiguiente en la sustancia. Así, la sustancia pensante contiene las facultades espirituales de entender (facultas intelligendi), de querer (facultas eligendi), de acordarse (facultas memorandi), y en su unión con el cuerpo, las facultades de sentir (facultas sentiendi), de imaginar (facultas imaginandi), de moverse, de apasionarse de una manera indefinida." (140)

No es posible hacer la distinción modal, porque la distinción entre una manera (façon) y la sustancia de la que depende y que diversifica no es sino otro modo de referirse a la distinción entre un atributo y la sustancia a que se atribuye esa cualidad. Y ello es así porque así se deriva del propio pensamiento de Descartes: es él mismo quien califica de "modos" a las facultades, según expresa en sus Respuestas a Arnauld:

no he dicho que estas facultades fuesen cosas, sino que he querido distinguir expresamente entre las cosas, es decir, entre las sustancias, y los modos (modes) de esas co-

ses, es decir, las facultades de dichas sustancias. (141)

Por otra parte, es lo que podemos concluir de la definición dada por el propio Descartes de "manera" y "modo":

Quando digo aquí manera(façon) y modo(mode), no entiendo nada más que lo que llamo en otras ocasiones atributo o cualidad. Pero cuando considero que la sustancia se encuentra dispuesta o diversificada de otra manera, me sirve particularmente del nombre de modo o manera(mode ou façon) (142).

Los modos, pues, son simplemente "las maneras de ser, que se mezclan y suceden en la duración sustancial::...; respecto al espíritu, la variedad de sus concepciones, voliciones, recuerdos;... Estos modos cambiantes manifiestan las transformaciones de la sustancia, sin alienar no obstante su identidad funcional de la que su existencia depende." (143) Si, pues, hemos visto que no era válidamente viable la distinción entre el alma y sus facultades de entender, de querer, de recordar; por el mismo motivo resultará lógicamente inviable distinguir del alma su variedad modal de concepciones, de voliciones, de recuerdos. Lo que, naturalmente, vale en igual medida para los que, imitando la expresión de Descartes, podríamos llamar "modos especiales", los modos resultantes de la unión entre espíritu y cuerpo, que conforman toda la variedad de sensaciones, imágenes, pasiones, movimientos voluntarios; porque, como el mismo Descartes escribiera,

no puedo concebir la justicia sin alguien justo, o la misericordia sin alguien misericordioso (144)

Creemos que todo lo que acabamos de exponer nos lleva directamente a ver la neta incardinación de Descartes en esta tendencia a negar las facultades o potencias del alma como principios de operación distintos de esa única realidad que, en lenguaje cartesiano, hay que calificar de espíritu, entendimiento, alma o razón.

Descartes, así, renunciaba a escuchar la defensa de la distinción re-

al del alma y sus potencias que hicieron los primeros grandes comentadores de la escuela tomista(145), y prefería continuar la línea establecida por Ockham de que "las facultades no son sino modalidades del pensamiento, que en modo alguno se distinguen realmente del alma, la cual constituye el único e inmediato motor de la actividad psíquica."(146) Consideración que seguirá en autores posteriores a Descartes como Malebranche, Gassendi, Espinosa(147).

A partir de Descartes, y tal vez a su pesar, se cumple lo de que la razón ya no aparece "como una facultad estática, dada "una y entera en cada uno" bajo pretexto de que, siendo la diferencia específica que nos distingue de los animales, no puede ser susceptible de latitud, ya que el más o menos, siguiendo la ontología de Aristóteles, no existe sino en los accidentes. Se manifiesta como una noción esencialmente abierta que se ha prestado en el curso del tiempo a dialécticas variadas."(148)

II.3.6. La razón como conjunto de las facultades superiores de conocimiento

El apartado que aquí iniciamos deriva, a modo de recapitulación y conclusión, de los apartados que anteceden. En efecto, eliminada la consideración de la razón como facultad, por una parte, y, por otra, admitido el carácter de la razón como capacidad de realizar juicios, la razón no es sino el conjunto de facultades superiores de conocimiento. Podemos decir entonces que en Descartes la razón mientras, funcionalmente, nos ha aparecido como potencia judicativa, ontológicamente, se presenta como suma y fusión de las facultades superiores que permiten la ejecución de sus funciones propias, los juicios. Así lo entiende el director de esta tesis cuando, haciendo recuento de los significados principales que se han dado a la razón a lo largo de la historia, señala que uno de ellos es precisamente el de "conjunto de todas las facultades superiores de conocimiento": tal nos parece ser el caso de Descartes y de otros autores racionalistas, ya que

la razón designa el dinamismo englobante de las facultades que cabe calificar como suprasensibles."(149)

Nuestra tarea aquí va a consistir en, primero, precisar las potencias que Descartes admite; segundo, indicar cuáles de estas potencias contribuyen a la tarea judicativa y de qué manera; tercero, hacer ver que esas potencias constituyen propiamente la razón.

Vamos, pues, a precisar las facultades admitidas por Descartes. Y para ello nada mejor que seguir el procedimiento utilizado por Descartes.

allá en la Meditación II, cuando, tras haber reconocido que

es preciso concluir y tener por constante que esta proposición: Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu (150),

pasa a revisar sus anteriores creencias y pensamientos respecto del cuerpo y sus facultades. El resultado de este examen no es otro que la puesta en duda y la negativa a admitir las cosas a las que ha pasado revista, ya que, de esas cosas anteriormente admitidas,

no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí.(151)

Después de un punto y seguido, continúa escribiendo Descartes:

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es verdad que no tengo cuerpo, es verdad entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Otro es sentir; pero no puede uno sentir sin cuerpo: aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Otro es pensar; y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como estoy pensando; pues, quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser o de existir.(152)

Ninguna novedad aportan las líneas que acabamos de transcribir, puesto que sobradamente ha quedado apuntado en apartados anteriores que el atributo principal del alma es el pensamiento. Sin embargo, no es poco lo que se nos dice en el presente texto, como el propio Descartes reconoce unos párrafos después. Pues, al decirnos que hasta ahora sólo puede afirmar que lo único que le pertenece es el pensamiento, está reconociéndose como res cogitans, como un ser cuya actividad toda está impregnada del pensar. Ahora bien, ese pensar es el denominador común de acciones varias como son el dudar, el entender, el afirmar, el negar, el querer, el no querer, el imaginar y el sentir, según manifiesta Descartes en esta misma Meditación. Acciones que, en definitiva, vienen a ser los atributos particulares de la sustancia pensante y que constituyen las facultades del alma, como ya vimos en anteriores páginas. De aquí que Descartes pueda afirmar que

Podemos también concebir muy distintamente diversas maneras de pensar, como entender, imaginar, acordarse, querer, etc. ... siempre que las consideremos simplemente como las dependencias de las sustancias en que están (153),

y del mismo modo también

los sentimientos, las afecciones y los apetitos, de los que podemos tener también un conocimiento claro y distinto, siempre que tengamos cuidado... de no comprender en los juicios que hagamos sobre ellos más que lo que conozcamos precisamente por medio de nuestro entendimiento y de lo que estemos seguros por la razón. (154)

Precisiones estas que acaba de hacer que le van a permitir escribir que

la principal distinción que observo entre todas las cosas creadas es que las unas son intelectuales, es decir, son sustancias inteligentes, o bien propiedades que pertenecen a estas sustancias; y las otras son cor

poreales, es decir, son cuerpos, o bien propiedades que pertenecen... a los cuerpos.
(155)

Mientras bajo esta última categoría tenemos la magnitud, la extensión en sus tres dimensiones, la situación y disposición de las partes de un cuerpo, y otras propiedades semejantes,

el entendimiento, la voluntad y todas las maneras de conocer y de querer, pertenecen a la sustancia que piensa (156).

Pero, junto y además de lo propio del intelecto y del cuerpo, existen

ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos, que no deben ser atribuidas al alma sola, ni tampoco al cuerpo solo, sino a la estrecha... unión que hay entre ellos, así como explicaré después: tales son los apetitos de beber, de comer, y las emociones o las pasiones del alma, que no dependen del pensamiento solo, como la emoción en la cólera, en la alegría, en la tristeza, en el amor, etc.; tales son todos los sentimientos, como... la luz, los colores, los sonidos, los olores, el gusto, el calor, la dureza, y todas las otras cualidades que caen solamente bajo el sentido del tacto. (157).

Quedan, así, establecidas las facultades que Descartes admite, referidas a nuestra alma: el entendimiento, la voluntad y la memoria, cuando se considera la sustancia pensante separada y toda pura; la sensibilidad, la imaginación y la afectividad, cuando se contempla a la sustancia pensante unida al cuerpo.

No obstante, es preciso señalar que no siempre Descartes pensó igual respecto al número de facultades. Adviértase que los textos últimos, de los que hemos extraído la enumeración de las facultades admitidas por nuestro autor, pertenecen a los Principia, una obra que Descartes publica en 1644, precisamente

cuando me ha parecido que estos tratados precedentes habían preparado suficientemente el espíritu de los lectores para recibir los

Principios de la Filosofía, los he publicado también (158).

Por ser una obra última, en la que el autor piensa

haber comenzado a explicar toda la filosofía por orden, sin haber omitido ninguna de las cosas que deben preceder a las últimas de las que he escrito (159),

y en la que

pienso haber explicado todas aquellas /cosas/ de las que he tenido ocasión de tratar de tal manera que aquellos que las leen con atención tendrán motivo para persuadirse de que no hay necesidad de buscar otros principios que los que he dado, para llegar a todos los más altos conocimientos de los que el espíritu humano sea capaz. (160)

Debido a lo cual es lógico pensar que una cuestión tan importante como la del sujeto pensante, uno en sustancia y vario en sus funciones, hubiera encontrado para entonces su formulación definitiva, de alguna manera ya esbozada en las Meditaciones de agosto de 1641, por cuanto uno de los objetivos de esa obra era demostrar

la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre. (161)

Respecto a lo cual ya dice, antes incluso de entrar en el grueso de la obra, que

el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, no está formado y compuesto sino por cierta configuración de miembros y por otros accidentes semejantes; y el alma humana, por el contrario, no está compuesta así de accidentes, sino que es una sustancia pura. Pues, aunque todos sus accidentes cambien, por ejemplo, cuando concibe ciertas cosas, cuando quiere otras, cuando siente otras, etc., sigue siendo, no obstante, la misma alma; mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo, por el solo hecho de cambiar la figura de algunas de sus partes (162).

Y en las que, por otra parte, ya no quedan dudas sobre las facultades propias de la sustancia extensa:

También conozco haber en mí otras facultades, como las de cambiar de sitio, cambiar de postura, y otras semejantes, que no pueden concebirse, como las precedentes /las de imaginar y sentir/, sin alguna sustancia en la que estén ínsitas, ni, por consiguiente, pueden existir sin ella; pero es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben estar ínsitas en una sustancia corpórea, o sea, extensa, y no en una sustancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero no la intelección. (163)

Pero, entre 1620 y 1628, período admitido generalmente para situar la redacción de las páginas de las inconclusas Regulas, Descartes no ha acabado de diseñar su esquema de facultades, como vamos a ver, aunque ya en ellas deja entrever su opinión de que no hay facultades, en el sentido tradicional de la Escuela, sino una sola fuerza con distintos campos de proyección, al escribir que

es una sola y la misma fuerza la que, si se aplica con la imaginación al sentido común, se dice que ve, que toca, etc.; si a la imaginación sola como revestida de diversas figuras, se dice que recuerda; si a sí misma para formar nuevas figuras, se dice que imagina o concibe; si, finalmente, actúa ella sola, se dice que entiende (164).

Opinión ya advertida en la primera de las Reglas mediante el símil del sol, al que se asemeja la sabiduría humana, en cuanto que

permanece una sola y la misma, por diferentes que sean los temas a que se aplica, y que no toma de ellos mayor distinción que la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina (165).

Queda, pues, dicho por Descartes que la variedad funcional no obstaculiza la unidad sustancial del sujeto pensante; ya que esta misma fuerza

como consecuencia de esas diversas funciones es denominada entendimiento puro, imaginación, memoria o sentido (166).

También ha apuntado posibles variaciones, siempre y en último término nominales, de esa única fuerza que es el pensamiento.

Sin embargo, ni siquiera en esa misma obra mantuvo siempre constante e idéntico el número de facultades. Reparemos en los textos que siguen:

tras haber observado atentamente todas aquellas cosas que siguen inmediatamente al conocimiento del entendimiento puro, enumerará entre las demás cosas todos los otros instrumentos de conocimiento que tenemos además del entendimiento, que son solamente dos, la imaginación(phantasia) y los sentidos.(167)

ciertamente, advertimos en nosotros que sólo el entendimiento es capaz de ciencia; pero puede ser ayudado o impedido a ello por otras tres facultades, por la imaginación(imaginatione), el sentido y la memoria.(168)

Respecto al conocimiento de las cosas dos cosas tan sólo es preciso considerar, a saber, nosotros que conocemos y las cosas mismas que han de ser conocidas. En cuanto a nosotros solamente cuatro son las facultades que podemos utilizar para esto: el entendimiento, la imaginación(imaginatio), los sentidos y la memoria.(169)

Observamos que habla de dos, tres y cuatro facultades, aunque realmente de las cuatro apuntadas en el último párrafo no falta ninguna en el segundo texto, por más que Descartes no califique en ese lugar al entendimiento de facultad; lo mismo podríamos decir en lo que concierne al entendimiento en el pasaje de la Regla VIII, si bien en éste se advierte la ausencia de la memoria y la denominación de fantasía para la imaginación.

Convengamos, pues, en que el entramado de las facultades fue gestándose paulatinamente en el pensamiento de nuestro autor, acostumbrado a pensar en una metafísica estructural, como era la aristotélico-medieval, en la que las facultades gozaban de plena vigencia óptica, y de la que Descar-

tes no se desembarazará hasta que tenga establecida su teoría de la sustancia.

De este contender de nuestro autor en torno a la determinación y cualificación entitativa de las facultades son un claro manifiesto las Reglas, obra en la que se nos ofrecen los bosquejos del genuino pensar cartesiano, no exento todavía de algunas adherencias a la tradición en que se formara. Así, refiriéndose al sujeto cognoscente, hace una explícita mención a la teoría hilemórfica, cuando nos dice que

desearía exponer en este lugar qué es la mente del hombre, qué el cuerpo, de qué modo éste es informado por aquélla, cuáles son en todo el compuesto las facultades que ayudan al conocimiento de las cosas, si /el lugar/ no me pareciera demasiado angosto para encerrar todas aquellas cosas que han de ser presentadas antes de poder hacer manifiesto a todos la verdad de estas cosas. (170)

Sin embargo, este carácter incoativo e inmaduro de las Reglas no impide hallar en ellas elementos que pasarán a ser definitivos en el sistema final de Descartes. Así, en lo que se refiere al asunto que venimos tratando, podemos encontrar algunas manifestaciones sobre las facultades que podemos admitir como inalterables para formulaciones y obras posteriores. Ocasión tendremos de verlo en las páginas que siguen.

Porque ahora, y tras haber precisado las facultades admitidas por Descartes -recordemos que son entendimiento, voluntad, memoria, sensibilidad, imaginación y afectividad- lo que nos interesa es saber cuáles de estas potencias contribuyen a la tarea judicial, y de qué manera.

Facilitaría semejante tarea averiguar las funciones atribuidas por Descartes a cada una de estas facultades. De modo sucinto nos las indica en la parte del Discurso del método dedicada a exponer sumariamente el contenido del por entonces desconocido El Mundo o Tratado de la Luz, en el que, entre otras cosas,

explicaba... cómo la luz, los sonidos, los

olores, los sabores, el color y todas las cualidades de los objetos exteriores pueden producir en el cerebro distintas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed y otras pasiones interiores pueden igualmente suscitar ideas; qué debe entenderse por sentido común, donde tales ideas son recibidas, e igualmente por la memoria, que las conserva, y qué por la fantasía, que puede modificarlas de modo diverso y componer otras nuevas (171).

La comunicación, breve y sucinta, pero suficiente para nosotros, nos habla de los sentidos, la memoria, la fantasía, los sentimientos y pasiones, así como de sus funciones respectivas: La sensibilidad, encargada de recibir las impresiones provocadas por la materia, bien por la vía de las sensaciones externas -colores, sonidos,...-, bien por la vía de las sensaciones internas -afecciones, apetitos,...-; las cuales, en cuanto modalidades de pensamiento, son ideas que propiciarán más tarde los juicios. La memoria, como registro de vivencias y experiencias pasadas, es la depositaria de los vestigios y las ideas proporcionadas por los sentidos, dispuesta en cualquier momento a reproducirlas y a ubicarlas en el contexto del que fueron extraídas. La imaginación, hija también de la sensibilidad, de la que toma su materia, vuelve a hacernos presentes los residuos y las formas dejados por los estímulos, por lo que comparte la función reactualizadora de la memoria, o, combinando imágenes o ideas y añadiendo algo de su parte, obtiene otras nuevas, originales y valiosas o ilógicas e irrealas, según los casos. La efectividad, constituida por pasiones, emociones y sentimientos, tiene como cometido marcar el rumbo para conocer y para actuar, manifestándose como compañera o consecuencia de las tendencias, más concretamente de su satisfacción o insatisfacción.

La ausencia en esta enumeración del entendimiento y de la voluntad, así como de la función de juzgar, nos pone en la pista de lo que aquí nos hemos propuesto descubrir.

Admitamos, pues, por lo dicho con anterioridad y por lo que acabamos de advertir, que los juicios van a depender en último término del entendimiento y de la voluntad. Falta la confirmación de lo aquí admitido. Y para ello nada mejor que plantear el problema en términos similares a los empleados por Descartes en las Meditaciones metafísicas, al referirse a la cuestión del error:

experimento en mí una cierta potencia para juzgar, la cual sin duda he recibido de Dios, igual que el resto de cosas que poseo; y puesto que no quiere engañarme, es cierto que no me la ha dado para que pueda errar, si uso bien de ella. Y ninguna duda quedaría sobre esta verdad, si no fuera que parece dar pie a la consecuencia de que no puedo equivocarme nunca; pues, en efecto, si todo lo que tengo lo recibo de Dios, y si El no me ha dado la facultad de errar, parece que nunca debo engañarme. Y, en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí, la experiencia me enseña que estoy sujeto a infinidad de errores (172)

La problematización del planteamiento está presentada de forma modelice: Descartes descubre en él una cierta capacidad por la que puede juzgar acerca de las cosas y fenómenos que se dan en el universo. Capacidad recibida de Dios, como todo lo que posee, pero que no ofrece las suficientes garantías para depositar en ella una confianza y una credibilidad plenas, ya que no infrecuentemente es fuente de errores. Lo cual entra en abierta contradicción con ser un don del Dios recuperado por Descartes en la Meditación tercera, pues ya no es el Deus deceptor, sino el Deus perfectissimus y veracissimus, del que, considerando su naturaleza,

no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea propia; pues, si es cierto que, cuanto más perfecto es el artífice, más perfec-

tas y cumplidas son las obras que salen de sus manos, ¿qué ser podremos imaginar, producido por ese supremo creador de todas las cosas, que no sea perfecto y acabado en todas sus partes? (173)

El que esta potencia judicativa haya sido depositada en el hombre por Dios implica ausencia de errores en su ejercicio, pero fácticamente descubrimos que no es así; y aquí radica el problema.

Problema, por lo demás, ya tratado por Descartes en la Regla XII desde la consideración de las allí llamadas "naturalezas compuestas", en donde nos viene a decir que con frecuencia nosotros mismos nos engañamos, por ser nosotros también los autores de nuestros errores, los cuales se dan precisamente en esas naturae compositae que "de algún modo son compuestas por nosotros mismos"; pues, por cualquiera de los modos de componer, "por impulso, por conjetura o por deducción", llegamos a "juicios sobre las cosas" que son erróneos y por los que, lógicamente, "podemos ser engañados"(174).

Contamos también con la solución ofrecida por Descartes en términos de las facultades coadyuvantes en mis errores; estos nacen de que

siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engaña y pague.(175)

Sabemos por el propio Descartes, el cual no se opondría a la extrapolación que aquí hacemos, cómo evitar tales errores, ya que, ciertamente,

está en nuestro poder evitar este error, a saber, si no unimos nunca cosas entre sí, a no ser que intuyamos que es absolutamente necesario la unión de una con la otra (176).

O como dirá en la Meditación cuarta, de forma negativa, pero que nos permite realizar la traducción a la normativa positiva,

si me abstengo de dar mi juicio acerca de

una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien y que no estoy engañándome (177).

Sin un conocimiento cierto y seguro es preferible no realizar juicio alguno. Conocimiento alcanzable, siempre que se pongan los medios necesarios, incluso cuando se investiga "una cosa ardua y difícil", según el ejemplo ofrecido por Descartes en la duodécima Regla (178).

No es centro de nuestra atención el problema del error, al que nos hemos acercado con la sola intención de averiguar cuáles de las facultades concurren para realizar un juicio, aunque el interés primordial de Descartes en la Meditación de la que hemos extraído las anteriores secuencias no sea otro que descubrir la causa de sus errores. Y el texto que sigue confirma lo que decimos, a la vez que explica con toda claridad la pista apuntada en las últimas líneas:

viniendo a mí mismo e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir -o sea, mi libre arbitrio-; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad. (179)

Pero querer descubrir la causa de los errores y querer averiguar las facultades concurrentes a la ejecución de un juicio es abordar el mismo problema desde dos perspectivas diferentes: la verdad y la falsedad sólo se dan en el juicio o/y un juicio es o verdadero o falso. Perspectivas que nuestro autor consideraba gemelas ya en las Regulae, al afirmar que

todo error, que puede acaecer, a los hombres me refiero, no a los animales, nunca proviene de una mala inferencia, sino sólo de que se suponen algunos experimentos apenas antedichos, o se emiten juicios temerariamente y sin fundamento. (180)

El propio Descartes llegó a formular esta cuestión desde el mismo ángulo desde el que nosotros lo hemos planteado: para juzgar son necesarios entendimiento y voluntad, pues

no podríamos juzgar acerca de nada, si nuestro entendimiento no interviniese, porque no parece que nuestra voluntad se determine sobre lo que nuestro entendimiento no percibe de ninguna manera; pero la voluntad es absolutamente necesaria a fin de que demos nuestro consentimiento a lo que hemos percibido de alguna manera, y no es necesario para hacer un juicio de cualquier modo que tengamos un conocimiento entero y perfecto; de aquí que con bastante frecuencia demos nuestro consentimiento a las cosas de las que no hemos tenido nunca sino un conocimiento... muy confuso. (181)

Así pues, el entendimiento y la voluntad son las dos potencias que contribuyen a que se realice el juicio: el entendimiento para no decidir ciegamente y la voluntad para no diferir temerariamente la deliberación. Lo que, ciertamente, ya había quedado apuntado en las Reglas en estos términos:

Si alguien quiere, pues, investigar seriamente la verdad de las cosas,..., que piense solamente en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada una de las circunstancias de la vida el entendimiento indique con anterioridad a la voluntad lo que ha de elegirse. (182)

Llegados aquí conviene detenemos un momento en cada una de estas facultades. Comenzaremos por el entendimiento, haciéndonos eco de las consideraciones que sobre él hizo Descartes en esa obra primeriza suya, las Reglas para la dirección del ingenio, en la que nos entrega, según hemos visto ya, algunas primicias de su pensamiento.

Respecto al entendimiento, diez son las afirmaciones constatadas en otros tantos pasajes de las Reglas:

La primera, que

es una y la misma fuerza la que,..., si actúa sola, se dice que entiende (183);

la segunda, que

propiamente la verdad o la falsedad no pueden existir sino en el entendimiento solamente (184);

la tercera, que

ciertamente, sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad (185);

la cuarta, que

sólo el entendimiento es capaz de ciencia (186);

la quinta, que

el entendimiento puede ser movido por la imaginación o, contrariamente, actuar sobre ella;...: se concluye con certeza que, si el entendimiento actúa sobre aquellas cosas en las que nada hay de corpóreo o semejante a lo corporal, no puede ser ayudado por estas facultades; más bien, al contrario, para que no sea impedido por éstas, es preciso apartar los sentidos, y la imaginación ha de ser despojada, cuanto sea posible, de toda impresión distinta. Pero, si el entendimiento se propone examinar algo que pueda ser referido al cuerpo, ha de ser formada en la imaginación su idea lo más distintamente posible; para hacerlo más cómodamente, debe mostrarse a los sentidos externos el objeto mismo que esta idea representará (187);

la sexta, que

al no tratar aquí de las cosas más que en cuanto son percibidas por el entendimiento, llamamos simples solamente a aquéllas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en otras muchas conocidas más distintamente: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc.; por el contrario, concebimos todas las restantes como si estuvieran en cierto modo compuestas de éstas (188);

la séptima, que

aquellas cosas, que son llamadas simples respecto de nuestro entendimiento, son o puramente intelectuales, o puramente materiales, o comunes. Puramente intelectuales son aquellas que son conocidas por el entendimiento mediante cierta luz ingénita, y sin ayuda de imagen corpórea alguna... Y, ciertamente, estas /nociones/ comunes pueden ser conocidas o por el entendimiento puro, o por él mismo que intuye las imágenes de las cosas materiales (189);

la octava, que

aquellas naturalezas simples son todas conocidas por sí mismas, y que no contienen nunca falsedad alguna. Lo que se puede mostrar, si distinguimos aquella facultad del entendimiento, por la que se intuye o conoce una cosa, de aquélla que juzga afirmando o negando (190);

la novena, que

entre las naturalezas compuestas el entendimiento experimenta, ciertamente, que unas son tales, antes de que decida determinar algo sobre ellos; sin embargo, él mismo compone otras (191);

la décima, que

aquellas naturalezas que llamamos compuestas son conocidas por nosotros, o porque experimentamos cuáles son, o porque nosotros mismos componemos. Experimentamos todo lo que percibimos por el sentido, todo lo que oímos de otros y, generalmente, cualquier cosa que llega a nuestro entendimiento, o de otra parte, o por la contemplación reflexiva sobre sí mismo. En donde hay que advertir que el entendimiento no puede ser engañado nunca por ningún experimento, si sólo intuye con precisión la cosa que se le ofrece, según la tenga o en sí mismo o en representación imaginaria, y además no juzgue que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos se visten de

las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas externas son siempre tales cuales aparecen (192).

Tratemos ahora de recapitular lo dicho por Descartes en estas secuencias de su obra: en nuestra opinión, tres son las consideraciones que merecen destacarse: en primer lugar, que el entendimiento es la facultad que entiende, y que en esta su tarea, en la que, dependiendo naturalmente de los objetos a examinar, puede ser ayudado u obstaculizado por las otras facultades (193), logra percibir la verdad y alcanzar la ciencia; en segundo lugar, que el entendimiento se constituye en la última instancia para delimitar y establecer los objetos de conocimiento, objetos que el mismo entendimiento logrará percibir, iluminándolos con la luz natural que le es propia, experimentándolos, siempre con las debidas precauciones, con ayuda de las restantes potencias, o componiéndolos a partir de otros más simples; y en tercer lugar, que el entendimiento, potencia intelectual, no es, lógicamente, la facultad judicativa.

Algunas de estas notas, perfiladas en lo que acabamos de exponer, van a repetirse de manera concisa, exacta y definitiva en obras posteriores, fijando así la caracterización del entendimiento. Según los Principios,

la facultad de conocer que /Dios/ nos ha dado, que llamamos luz natural, no percibe nunca objeto alguno que no sea verdadero en lo que percibe, es decir, en lo que conoce clara y distintamente (194);

y, en las Meditaciones, confiesa Descartes lo que sigue:

por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. (195)

Así pues, el entendimiento "es la facultad de conocer, o concebir las ideas por una luz natural, como la vista percibe las cosas a la luz del día." (196)

Entendimiento humano en el que, entre los rasgos que presenta, merece

destacarse su finitud, pues

es propio de un entendimiento creado el ser finito (197);

y su limitación, porque

es propio del entendimiento finito no comprender muchas cosas (198).

Finitud y limitación que van a hacer que el alcanzar la verdad, la ciencia, el saber, en definitiva, sea una labor progresiva; progreso que pasa por los siguientes niveles: "1º) Entender es el primer grado. Consiste en distinguir suficientemente una noción para conocer su verdadero sentido, sin riesgo de confusión... 2º) Concebir es el segundo grado. Añade al precedente un saber suplementario, el conocimiento preciso de las propiedades del objeto, ya claramente distinguido... 3º) Comprender finalmente, en el sentido pleno, es el grado superior, que agotará el saber por una concepción completa. Ahora bien, este conocimiento supremo es tan necesario de negar al hombre como de concederlo a Dios: sólo Dios, que hace todo, sabe todo; el hombre solamente alcanza sobre algunas cosas un cierto conocimiento." (199)

En cuanto a la voluntad, algo hemos visto ya de lo que Descartes escribiera en las Reglas sobre ella, cuando nos aconsejaba distinguir entre nuestra capacidad de intuir o conocer una cosa y la de juzgar mediante la afirmación o la negación (200), acción esta última que en esa misma Regla denomina "volición" (201), de la que depende la decisión de que "creamos... sobre cosas ocultas" (202). Decisión que, como ya vimos, no conviene convertir en temeridad ni en nuestros conocimientos ni, de manera especial, en nuestras acciones, pues, como Descartes advierte en el Discurso, no ha de tender

nuestra voluntad a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le presenta en alguna manera como posibles (203).

No son estas primeras obras de Descartes, como salta a la vista, especialmente ricas en sus referencias a la voluntad. Para encontrar mayor in-

formación sobre la misma hay que saltar hasta 1649, año de aparición del tratado Las pasiones del alma, obra en la que se nos dice que nuestros ojos, ante la proximidad de una mano amenazante,

no se cierran por medio de nuestra alma, ya que es contra nuestra voluntad, la cual es su única o, por lo menos, su principal acción (204);

de modo semejante a como ocurre con

todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya (como sucede a veces cuando respiramos, andamos, comemos y, en general, cuando hacemos todas las acciones que nos son comunes con las bestias) (205).

Estas últimas son funciones que pertenecen al cuerpo solamente, a diferencia de las atribuidas al alma, llamadas en general pensamientos,

los cuales son principalmente de dos géneros: a saber, los unos son las acciones del alma, los otros son sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades (206),

las cuales, a su vez,

son de dos clases. Pues, las unas son acciones del alma, las cuales se terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios, o, en general, aplicar nuestro pensamiento a un objeto no material. Las otras son acciones que se terminan en nuestro cuerpo, como la sola voluntad de pasear hasta para que, seguidamente, nuestras piernas se muevan y andemos. (207)

Voluntad cuya característica principal es una absoluta libertad, en ocasiones dificultada por las apetencias del cuerpo:

la voluntad es por naturaleza tan libre que no puede nunca ser cohibida: y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma, de los que unos son sus acciones, a saber, sus voliciones; los otros sus

pasiones, tomando esta palabra en su significación más general, que comprende toda clase de percepciones: los primeros están absolutamente en su poder, y sólo indirectamente puede el cuerpo cambiarlos: y, por el contrario, los últimos dependen absolutamente de las acciones que los producen, y sólo indirectamente puede cambiarlos el alma, excepto cuando es ella misma su causa. (208)

Debido a las exigencias del cuerpo, ante las que la voluntad no debe ceder, aparece el estado agónico que frecuentemente padece el hombre; circunstancia que Descartes no ignora e interpreta, al comentar que

no es sino la repugnancia que existe entre los movimientos que el cuerpo, por sus espíritus, y el alma, por su voluntad, intentan excitar al mismo tiempo en la glándula, en lo que consisten todos los combates que se acostumbra a imaginar entre... los apetitos naturales y la voluntad. (209)

De las reflexiones en torno a la voluntad aquí apuntadas podemos extraer algunas ideas que sitúen la posición ocupada por la voluntad dentro del espectro funcional del sujeto pensante: distinta del entendimiento, cuya información debe atender, la voluntad asume el papel resolutivo mediante acciones o voliciones para las que cuenta con entera libertad.

Como dice Descartes en las Meditaciones, la voluntad

consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. (210)

Con la voluntad estamos en el reino del libre arbitrio, entendido como ausencia de necesidad, que nos permite elegir entre hacer o no hacer, esto o/y aquello, presidido por motivos razonables y razonados; es la capacidad humana en la que radica su principal perfección y que lo aproxima

más a su Creador, ya que

si examino la memoria, la imaginación o cualquier otra facultad, no encuentro ninguna que no sea en mí harto pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza: (211)

Queda, pues, dicho que la voluntad como "facultad de elegir sin contricción entre dos contrarios, afirmar o negar, perseguir o huir, aparece infinita, al contrario que el entendimiento, porque en su decisión se ejerce totalmente sin que se la pueda concebir ni menor ni mayor, y porque en su extensión, se aplica a no importa qué objeto... Este poder indeterminado de auto-determinación es fuente de nuestros juicios erróneos o verdicos, de nuestros méritos y de nuestras faltas, de nuestros vicios o de nuestras virtudes." (212)

Tras esto hemos conseguido mostrar las facultades que concurren a la puesta en obra de un juicio, y el cómo participa cada una: el entendimiento, cual luz que guía nuestros actos y suministra información, y la voluntad, cual fuerza que nos lleva a su realización.

Pocas palabras nos van a hacer falta para cumplir el tercer objetivo propuesto para el presente apartado: que el entendimiento y la voluntad constituyen lo que Descartes llama "razón"; el recoger los resultados de páginas anteriores bastará para nuestro cometido.

Hacia la mitad del capítulo que en seguida vamos a concluir la razón nos aparecía como la "facultad" de distinguir lo verdadero de lo falso; es lo que en el enunciado correspondiente hemos calificado como "capacidad de realizar juicios". Tras poner de manifiesto que la razón así entendida no podía concebirse como una facultad al modo como la psicología escolástica, de corte aristotélico-tomista, lo hacía, iniciábamos la redacción de

estas últimas páginas, en las que esa "facultad" de juzgar realizaba su función, la de hacer los juicios, con el concurso de inteligencia y voluntad. Creemos que, así, queda demostrado lo propuesto: que la razón como "facultad" judicativa es la razón como aglutinante de las capacidades intelectiva y volitiva, del entendimiento y de la voluntad. "Inseparables, en efecto, la razón, poder de juzgar, las implica esencialmente, puesto que es por su concurso como el juicio se efectúa... De hecho, no existe voluntad sin entendimiento, ni entendimiento sin voluntad: querer, es siempre saber más o menos oscuramente lo que se quiere; entender, es siempre adherirse más o menos afirmativamente a lo que se entiende... Además, estas dos facultades se corresponden mutuamente en la unión del alma y del cuerpo, pues el entendimiento recibe del cuerpo sensaciones multiformes que la voluntad emplea, la voluntad imprime en el cuerpo movimientos multiformes que el entendimiento registra. Finalmente, es en el ejercicio concreto de la libertad como sus relaciones se precisan. En principio, la voluntad puede decirse indiferente respecto de todo móvil, pues tiene el poder de tomar absolutamente no importa qué decisión. Pero, en efecto, para que su elección sea válida, es preciso que sea iluminada por razones preferibles que el entendimiento le propone."(213)

Capacidades la de decidir y la de iluminar que hemos calificado de superiores; calificación que es preciso aclarar. Para lo que vamos a tratar de la armonía entre las facultades.

Quiere esto decir que, siendo el alma una e indivisible, y las facultades expresión de su despliegue funcional en modos múltiples y cambiantes, dichas facultades son esenciales a la sustancia pensante, de la que no son separables y cuya actividad se halla total y estrechamente interferida por cada una de ellas.

Pero, además, como esa actividad viene expresada por el pensamiento y pensar es esencialmente juzgar (214), resulta que todas estas facultades, más propiamente los resultados de sus acciones -voliciones, ideas, sensa-

ciones, imágenes, recuerdos, afectos-, se hallen ligadas al juicio. Lo que es una prueba más de la unidad entitativa, reflejada en su funcionalidad, de la razón.

Ahora bien, su implicación en el juicio no significa que cualquiera de estas facultades por sí sola pueda realizar un juicio, sino tan sólo que todas ellas contribuyen a dicha operación, mostrándose solidarias con el entendimiento y con la voluntad, de las que, efectivamente y en última instancia, depende la acción de juzgar. El que esto sea así es lo que autoriza a hablar de la armonía entre las facultades y a calificar de "facultades superiores" al entendimiento y a la voluntad.

Solidaridad facultativa que se manifiesta en que las "facultades inferiores", si se nos permite expresarnos así, se comportan a modo de auxiliares de las "facultades superiores". Cuál es el modo concreto de estas ayudas ha sido ya visto por un tratadista del cartesianismo, al manifestar que la sensibilidad "no se separa realmente, ni del entendimiento, al que suministra ideas originales, ni de la voluntad, que extrae de ella juicios válidos o falsos, según que respete o no la enseñanza de la naturaleza. La memoria, abocada a acordarse de las ideas sensibles y racionales, es auxiliar del entendimiento que ella explota o alimenta. Pero llega a ser auxiliar a la vez de la voluntad, que conduce las deducciones y forma los hábitos intelectuales y morales. La imaginación reaviva o abate las imágenes sensibles a gusto de su fantasía. Pero entre el sueño y el arte ella escala todos los grados de la intensidad voluntaria y de la claridad racional;... Finalmente, la afectividad... se mezcla con el entendimiento, para oscurecerlo o recibir su luz; se mezcla con la voluntad, para servirla o para someterla"(215).

Pero, como el dispositivo último del juicio es pulsado por entendimiento y voluntad, buena razón tiene Descartes para establecer como regla primera de su método el

evitar la precipitación y la prevención, admi

tiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.(216)

No todo puede quedarse en excelentes proyectos ni tampoco todo han de ser realizaciones irreflexivas, pues, como bien dijera don Miguel de Unamuno, como moraleja a una de sus parábolas, "hay quien sólo se cuida de obrar sin afilar ni pulir su voluntad y arrojo, y quien se pasa la vida en afilar y pulimento, y en prepararse a vivir, le llega la muerte. Hay, pues, que segar y pulir la guadaña, obrar y prepararse para la obra."(217)

Y porque no se pueda pasar toda una vida en la indecisión como tampoco se debe actuar bajo los efectos de la ansiedad, Descartes se nos presenta en la 3ª parte del Discurso del método intentando remediar esa necesidad de estar en posesión de un saber moral: porque la vida nos obliga a la actuación y a la toma de posiciones, al igual que quien reconstruye su casa busca cobijo donde alojarse antes de iniciar el derribo,

con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones aunque la razón me obligase a estarlo en mis juicios y, por otra parte, con el fin de no dejar de vivir por ello con la mayor dicha que pudiera, elaboré una moral provisional (218).

Como se ha comentado recientemente, en relación con estas líneas, la asunción de esta actitud "conlleva para Descartes la necesidad en cualquier caso de juzgar de acuerdo con unos principios, la necesidad de estar en posesión del saber moral. Así pues, tanto en la selección de los principios o normas que integran tal saber, rector de nuestra conducta, como en su aplicación interviene el entendimiento y la voluntad. Lo que Descartes, pues, propone es la necesidad de actuar aun a sabiendas de que nuestros juicios no gozan sino de probabilidad, de que carecen de una justificación técnica cierta, Última y definitiva."(219)

Una vez más se pone de manifiesto lo ya apuntado en páginas bastante precedentes: el decidido voluntarismo cartesiano, fácilmente traducible, a

resultas de lo establecido en este trabajo, si se nos permite la palabra, por 'razón-ismo' cartesiano.

Y es, precisamente, para evitar opiniones incorrectas o prejuicios, así como para no caer en acciones imprudentes o temeridades, por lo que Descartes no inicia la elaboración y propagación de su filosofía

hasta que no tuviese una madurez superior a la que se posee a los veintitrés años, que era mi edad, y hasta que no hubiese empleado con anterioridad mucho tiempo en prepararme, tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones y realizando un acopio de experiencias que deberían constituir la materia de mis razonamientos, como ejercitándome siempre en el método que me había prescrito con el fin de afianzarme en su uso cada vez más.
(220)

Hay que prepararse para pensar, pues, no basta con tener capacidad de pensar, sino que es preciso pensar bien; hay que poner en ejercicio la razón, pero no de cualquier forma, sino correctamente. Y ello sólo se logra mediante un método. Con esto estamos traspasando ya el umbral del capítulo que sigue.

217

n o t a s

- (1) AT, X, 495.
- (2) Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista. Versión española de E. WULFF, Gredos, Madrid, 1969, nota a pie de la p. 22.
- (3) Reg. XII. AT, X, 416.
- (4) Examen de ingenios para las ciencias. Edición preparada por ESTEBAN TORRE, Nacional, Madrid, 1977, p. 428.
- (5) BLANSHARD, Reason and analysis, p. 70.
- (6) Reg. XII. AT, X, 425.
- (7) BLANSHARD, O.C., p. 71.
- (8) Reg. VII. AT, X, 388.
- (9) Reg. XI. AT, X, 408.
- (10) AT, X, 368.
- (11) RABADE, Verdad, conocimiento y ser, p. 220.
- (12) Epístola 120, 10, en Obras de san Agustín en edición bilingüe. Vol. VIII. Versión española, introducción y notas del P. LOPE CILLERUELO, B.A.C. 2ª ed., Madrid, 1967, pp. 816-817.
- (13) Soliloquios, I, viii, 15, en Obras de san Agustín en edición bilingüe. Vol. I. Preparado por el P. VICTORINO CAPANAGA, B.A.C., 4ª ed., Madrid, 1969, pp. 453-454.
- (14) I, i, 3, en ed. cit., p. 437.
- (15) MARTINEZ GOMEZ, La luz natural, superviviente de la duda cartesiana, p. 154.
- (16) L.C., pp. 154-156.
- (17) AT, VI, 1.
- (18) L.C., pp. 1-2.
- (19) L.C., pp. 2-3.
- (20) L.C., p. 2.
- (21) Entretien avec Burman (Manuscrit de Göttinguen). Texte présenté, traduit et annoté par Ch. ADAM, J. Vrin, 2ª ed., Paris, 1975, p. 117.
- (22) AT, X, 359.
- (23) L.C., p. 361.
- (24) Disc. de la Méth., III. AT, VI, 27.

- (25) Carta a Mersena, 16 de octubre de 1639. AT, II, 597-598.
- (26) MARTINEZ GOMEZ, art. cit., p. 153.
- (27) BREHIER, "Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", en Etudes de philosophie antique, pp. 172-173.
- (28) Reg. XII. AT, X, 419.
- (29) Principes de la Philosophie, I, xl. AT, IX-2, 29. (Utilizamos la traducción francesa de los Principia realizada por C. Picot por figurar en ella la interesante "Lettre-Préface" y ser más completa y perfecta, según Avertissement de AT, IX-2, X)
- (30) AT, VI, 77.
- (31) AT, X, 405.
- (32) L.c., p. 403.
- (33) Junio de 1645. AT, IV, 237.
- (34) Reg. I. AT, X, 360.
- (35) AT, X, 191.
- (36) DESCARTES, R., Discours de la Méthode. Texte et commentaire par E. GILSON, J. Vrin, Paris, 3ª ed., 1962, p. 82.
- (37) DESCARTES, R., Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. MARION, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, pp. 95-96.
- (38) DESCARTES, Disc. de la Méth. Text. et comm. de E. GILSON, p. 82.
- (39) DESCARTES, R., Meditations metaphysiques, II. AT, IX-1, 21. (Hacemos uso de la traducción francesa de las Meditationes porque, siendo primordial en este capítulo la terminología, creemos que el texto francés presenta mayor claridad. Ello no impedirá, sin embargo, recurrir a la edición latina cuando lo creamos conveniente o sea necesario)
- (40) AT, IX-1, 62.
- (41) Resp. V. AT, VII, 351.
- (42) Cfr. AT, VII, 356.
- (43) Medit. metaph. II. AT, IX-1, 22.
- (44) Ibidem.
- (45) L.c., pp. 22-23.
Cfr. L.c., p. 27.

- (46) Resp. II. AT, IX-1, 125.
- (47) Carta a Mersena, julio de 1641. AT, III, 394.
- (48) Ibidem.
- (49) Carta a Elisabeth, 21 de mayo de 1643. AT, III, 665.
- (50) Ibidem.
- (51) Carta a Regius, Endegeest, mayo de 1641. AT, III, 370.
- (52) Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: "Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit". AT, VIII-2, 347.
- (53) Ibidem.
- (54) Cfr. Obj. I. AT, IX-1, 80.
- (55) Resp. I. AT, IX-1, 95.
- (56) Cfr. AT, IX-1, 97.
- (57) Resp. II. AT, IX-1, 104.
- (58) Cfr. Obj. III, ii. AT, IX-1, 134.
- (59) Resp. III, ii. AT, IX-1, 135.
- (60) Obj. III, ii. AT, IX-1, 134.
- (61) Resp. III, ii. AT, IX-1, 135.
- (62) Obj. III, ii. AT, IX-1, 135.
- (63) Resp. III, ii. AT, IX-1, 136-137.
- (64) Cfr. AT, IX-1, 158.
- (65) Resp. IV. AT, IX-1, 173.
- (66) L.C., p. 176.
- (67) Cfr. Resp. V, ii, 2. AT, VII, 353.
- (68) Cfr. Obj. V, ii, 2. AT, VII, 260-261.
- (69) Cfr. Obj. V, ii, 4. AT, VII, 263-264.
- (70) Resp. V, ii, 4. AT, VII, 356. (Traducimos mens por "espíritu" por seguir con la terminología utilizada. Traducción a la que, pensamos, Descartes daría su visto bueno, pues ya permitió a Picot traducir mens por esprit)
- (71) Cfr. Obj. V, ii, 7. AT, VII, 268-271.
- (72) Resp. V, ii, 7. AT, VII, 358.

- (73) Cfr. AT, IX-1, 218.
- (74) Resp. VI, 2. AT, IX-1, 226.
- (75) Ibidem.
- (76) Cfr. Obj. VII, q. 11, parág. V (Ff). AT, VII, 488.
- (77) Resp. VII, (Ff). AT, VII, 491.
- (78) Notae in Programma. AT, VIII-2, 342.
- (79) O.c. AT, VIII-2, 348.
- (80) O.c. AT, VIII-2, 343.
- (81) O.c. AT, VIII-2, 351.
- (82) Ibidem.
- (83) Resp. II. AT, IX-1, 124.
- (84) Princ. de la Phil. I, xxxii. AT, IX-2, 39.
- (85) Notae in Programma. AT, VIII-2, 349.
- (86) O.c. AT, VIII-2, 357-358.
- (87) AT, VI, 25.
- (88) Marzo de 1638. AT, II, 36-37.
- (89) Passions de l'Âme, I, xvii. AT, XI, 342.
- (90) Discours de la Méth. I. AT, VI, 10.
- (91) Medit. metaph. IV. AT, IX-1, 46.
- (92) I, xxxiii. AT, IX-2, 39.
- (93) AT, VIII-2, 363.
- (94) Ibidem.
- (95) AT, IX-1, 25.
- (96) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, pp. 97-98.
- (97) Notae in Programma. AT, VIII-2, 360-361.
- (98) BREHIER, "Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne", en Etudes de philosophie antique, p. 174.
- (99) Carta a Regius, Endegeest, mayo de 1641. AT, III, 371.
- (100) Cfr. ARISTOTELES, De anima, II, 2, 413 b 13-16.
- (101) Traité de l'Homme. AT, XI, 202.

- (102) Disc. de la Méth. V. AT, VI, 45-46.
- (103) L.c., p. 46.
- (104) Ibidem.
- (105) Medit. metaph. Abrégé. AT, IX-1, 10.
- (106) O.c., VI. AT, IX-1, 68.
- (107) Cfr. Obj. VII, q. ii, parég. VIII (Rr). AT, VII, 505-506.
- (108) Resp. VII, (Rr). AT, VII, 520.
- (109) Pass. de l'âme, I, xlvii. AT, XI, 364-365
- (110) LEFEVRE, R., La structure du cartésianisme, Publications de l'Université de Lille III, 1978, pp. 28-29.
- (111) AT, VI, 41.
- (112) L.c., pp. 42-43.
- (113) Carta a Regius, enero de 1642. AT, III, 492.
Cfr. Resp. IV. AT, IX-1, 191-197.
- (114) AT, VI, 239.
- (115) 22 de julio de 1641. AT, III, 420.
- (116) 26 de abril de 1642. AT, III, 648-649.
- (117) Cfr. Obj. IV. AT, IX-1, 169.
Referimos la cuestión a esta objeción porque es en ésta en la que Descartes declara más abiertamente su radical oposición a admitir esta teoría.
- (118) Resp. IV. AT, IX-1, 192.
- (119) L.c., pp. 194-195.
- (120) L.c., p. 195.
- (121) L.c., p. 196.
- (122) L.c., p. 197.
- (123) L.c., p. 196.
- (124) TERAN, Notas sobre la realidad de las facultades del alma, p. 191.
- (125) RABADE, Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV, p. 95.
- (126) Carta a Mersena, 16 de octubre de 1639. AT, II, 598.
- (127) Ibidem.
- (128) OCKHAM, G. DE, In II, q. 24 K. Citado por RABADE, o.c., p. 95.

- (129) O.c., 25 K. Citado por RABADE, o.c., p. 96.
- (130) DESCARTES, Princ. de la philos. I, xxxv. AT, IX-2, 40.
- (131) DESCARTES, Medit. metaph. VI. AT, IX-1, 62.
- (132) DESCARTES, R., Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, nota 13, p. 464.
- (133) Medit. metaph. VI. AT, IX-1, 62.
- (134) LEFEVRE, o.c., p. 29.
- (135) Princ. de la philos. I, lx. AT, IX-2, 51.
- (136) Ibidem.
- (137) Princ. de la philos. I, lxi. AT, IX-2, 52.
- (138) O.c., I, lxi. AT, IX-2, 53.
- (139) Ibidem.
- (140) LEFEVRE, o.c., p. 28.
- (141) AT, IX-1, 174.
- (142) Princ. de la philos. I, lvi. AT, IX-2, 49.
- (143) LEFEVRE, o.c., p. 28.
- (144) Resp. I, AT, IX-1, 95.
- (145) Cfr. TERAN, art. cit., pp. 193-194.
- (146) Art. cit., pp. 194-195.
- (147) Cfr. art. cit., pp. 195-196.
- (148) ROUGIER, L'évolution du concept de raison, p. 323.
- (149) RABADE, La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, p. 10.
- (150) AT, IX-1, 19.
- (151) L.c., p. 21.
- (152) Ibidem.
- (153) Princ. de la philos. I, lxv. AT, IX-2, 54-55.
- (154) O.c., I, lxvi. AT, IX-2, 55.
- (155) O.c., I, xlviii. AT, IX-2, 45.
- (156) Ibidem.

- (157) Ibidem.
- (158) "Lettre-Préface". AT, IX-2, 16.
- (159) L.c., pp. 16-17.
- (160) L.c., p. 11.
- (161) En Título de Portada de la edición de 1647, reproducida en AT, IX-1
- (162) Medit. metaph. Abrégé. AT, IX-1, 10.
- (163) O.c., VI. AT, IX-1, 62.
- (164) Reg. XII. AT, X, 415-416.
- (165) AT, X, 360.
- (166) Reg. XII. AT, X, 416.
- (167) Reg. VIII. AT, X, 395-396.
- (168) L.c., p. 398.
- (169) Reg. XII. AT, X, 411.
- (170) Ibidem.
- (171) AT, VI, 55.

Para una mayor exposición de lo aquí meramente enunciado, cfr. Tratado del Hombre, edición póstuma a su vez del cap. XVIII de El Mundo, fundamentalmente las pp. 141-151 y 174-179, en AT, XI.

Vid. también Las pasiones del alma, I, xxiii, xxiv, xxv, xxxi, xxxv, xlii y xliii, especialmente. AT, XI, 346-348, 351-352, 355-356 y 360-361.

- (172) AT, IX-1, 43.

En relación con el problema que se plantea en estas líneas se leerá con interés y provecho el artículo de ARCE CARRASCOSO, J. L., Dios y la gnoseología del error en Descartes, en "Anales del Seminario de Metafísica", XIV (1979), pp. 25-46.

- (173) Medit. metaph. IV. AT, IX-1, 44.
- (174) AT, X, 423-424.
- (175) Medit. metaph. IV. AT, IX-1, 46
- (176) Reg. XII. AT, X, 424-425.
- (177) AT, IX-1, 47.
- (178) Cfr. AT, X, 427.
- (179) Medit. metaph. IV. AT, IX-1, 45.
- (180) Reg. II. AT, X, 365.

(181) Princ. de la philos. I, xxxiv. AT, IX-2, 39.

(182) Reg. I. AT, X, 361.

(183) Reg. XII. AT, X, 415-416.

(184) Reg. VIII. AT, X, 396.

(185) Reg. XII. AT, X, 411.

(186) Reg. VIII. AT, X, 398.

(187) Reg. XII. AT, X, 416-417.

(188) L.c., p. 418.

(189) L.c., pp. 419-420.

(190) L.c., p. 420.

(191) Reg. VIII. AT, X, 399.

(192) Reg. XII. AT, X, 422-423.

(193) La conveniencia o no de apoyarse en otras facultades es tratada con todo detalle en las Reglas XIV, XV y XVI. AT, X, 438-459. También se refiere al auxilio que se puede recibir de la imaginación y de los sentidos en la 4ª parte del Discurso del método. AT, VI, 31-40.

(194) I, xxx. AT, IX-2, 38.

Cfr. Resp. II. AT, IX-1, 114-115.

(195) AT, IX-1, 45.

(196) LEFEVRE, o.c., p. 29.

(197) Medit. metaph. IV. AT, IX-1, 48.

(198) Ibidem.

(199) LEFEVRE, o.c., p. 31.

(200) Reg. XII. AT, X, 420.

(201) L.c., p. 419.

(202) Reg. III. AT, X, 370.

(203) AT, VI, 25-26.

(204) I, xiii. AT, XI, 339.

(205) O.c., I, xvi. AT, XI, 341.

(206) O.c., I, xvii. AT, XI, 342.

(207) O.c., I, xviii. AT, XI, 342-343.

(208) O.c., I, xli. AT, XI, 359-360.

(209) O.c., I, xlvii. AT, XI, 364.

(210) AT, IX-1, 46.

(211) O.c., IV. AT, IX-1, 45.

(212) LEFEVRE, O.c., pp. 32-33.

(213) L.c., pp. 33-34.

(214) Juicio que se "da" o anticipa ya en la mera percepción (cfr. Med. metaph. II. AT, IX-1, 25) y percibir es una operación de los sentidos, calificada como pensamiento (cfr. Resp. II. AT, IX-1, 124).

(215) LEFEVRE, O.c., pp. 52-53.

(216) Disc. de la Méth. II. AT, VI, 18.

(217) Vida de don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra. Explicada y comentada por Miguel de Unamuno, Espasa-Calpe, 16ª ed., Madrid, 1975, p. 84.

No ignoramos la repercusión moral de lo que aquí estamos tratando. Si no entramos más por extenso en este aspecto es porque su tratamiento nos aleja ría del tema central de esta tesis. Cfr., no obstante, Discurso, III. AT, VI, 24 y ss.

(218) AT, VI, 22.

(219) DESCARTES, R., Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría. Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981, nota 4, p. 426.

(220) Disc. de la Méth. II. AT, VI, 22.

II.4. Razón y método en Descartes

El capítulo que aquí iniciamos no tiene la pretensión de realizar un estudio general sobre el método ni tampoco unas reflexiones más o menos generales en torno al método en Descartes. Una y otra cosa han sido ya realizadas con bastante acierto tanto dentro cuanto fuera de nuestras fronteras, como es bien sabido por quienes se dedican a la filosofía.

Nuestra pretensión, como puede adivinarse por el título que figura en la cabeza de estas líneas, no es otra que poner de manifiesto la inseparabilidad de método y razón en Descartes. Esto completará el estudio de la razón en Descartes, pues, a falta de esta consideración, nuestro trabajo quedaría lamentable y sorprendentemente mutilado: y es que, si importante es en nuestro autor la razón, no lo es menos el método, como muy bien manifestó él mismo en varios lugares de sus obras más caracterizadamente metodológicas.

II.4.1. Necesidad de un método para la razón

Así, ya en las Reglas para la dirección del ingenio, nos dice que

es más preferible no pensar nunca en investigar la verdad de cosa alguna que hacerlo sin método (1).

Y, en otra obra póstuma, la Investigación de la verdad por la luz natural, poniendo en relación razón y método, volvemos a ver a Descartes reclamando un método para hallar la verdad, cuando confiesa a sus interlocutores que

para descubrir las verdades, hasta las más difíciles, pienso que basta con lo que vulgarmente se llama sentido común, con tal de que esté bien conducido, sin embargo (2).

Idea ya expresada en el Discurso del Método, acuñada precisamente por sus estudiosos para indicar esa indisolubilidad de razón y método, en donde de la ironía inicial del equitativo reparto entre todos los hombres de la razón se pasa a la afirmación seria de que

no basta con poseer un buen espíritu, sino que lo principal está en aplicarlo bien.(3)

Y para hacer buen uso de nuestra razón precisamos de un método, el cual "es necesario para y se orienta a la dirección o conducción del espíritu, del buen sentido, de la razón con la que, en principio, cuenta todo hombre en grado suficiente."(4)

Necesidad de metodología para la razón al igual que de racionalidad para el método, por lo que cabe decir que la razón que Descartes preconiza es una razón metódica y que el método postulado por nuestro autor es un método racional.

La bifocalidad del enunciado que acabamos de hacer en las últimas líneas no indica duplicidad de cuestiones o problemas, por supuesto; ello iría contra lo que nos proponemos demostrar. La unidad de razón y método o de método y razón cuenta con suficientes testimonios en Descartes como para que ahora nos lo cuestionemos. Sólo en un intento por reafirmar esa uni

dad cabe analizarlo desde las dos perspectivas; análisis que, en último término, vendrá a confirmar el imperativo cartesiano de arbitrar un método, completamente emanado de la razón, que guíe a una razón, inquebrantablemente sujeta al método.

Con esto dicho, queda fijada la tarea del presente capítulo. Para llevarla a cabo, muchas páginas de las escritas por Descartes podrían venir en nuestra ayuda; creemos, sin embargo, que expresamos y nos sometemos a la intención del pensador francés si recurrimos para ello a las dos obras de especial talante metodológico por él concebidas: Reglas para la dirección del ingenio y Discurso del Método.

II.4.2. La vocación metodológica de Descartes

Antes de cualquier otra cosa convendrá hacer ver la preocupación y ocupación metodológicas de nuestro autor: que sintió muy pronto la necesidad de un método para la ciencia y la filosofía de su siglo es algo conocido por cualquier aficionado a la historia del pensamiento que se haya acercado a Descartes, a poco que se repare en el comienzo de la Regla IV, cuyo título reza así:

Es necesario un Método para investigar la verdad de las cosas (5);

y no hacer como la mayoría de químicos, geómetras y filósofos, los cuales

están poseídos de una curiosidad tan ciega, que a menudo encaminan sus ingenios por vías desconocidas, sin razón de esperar cosa alguna, sino solamente por correr el riesgo de si estará allí lo que buscan: como si alguien ardiese en un deseo tan estúpido de encontrar un tesoro que vagase perpetuamente por las plazas, buscando si por casualidad encontrara alguno perdido por un viajero.(6)

Que Descartes hizo carne de su propia carne tal preocupación tampoco escapa al más pequeño aprendiz del quehacer filosófico, según se desprende de muchas páginas del Discurso; por ejemplo, cuando, tras buscar la

ciencia alcanzable en el gran libro del mundo, se decidió a

analizar todo según mi razón y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en seleccionar los caminos que debía seguir. (7)

Caminos que felizmente cumplieron su cometido de propiciar un método eficaz, al decir del propio Descartes:

No me arredraría en afirmar que pienso haber sido muy afortunado por haberme encontrado desde mi juventud en determinados caminos que me han llevado hasta consideraciones y máximas, con las que he formado un método, mediante el cual me parece que cuento con el medio de aumentar gradualmente mi conocimiento y de elevarlo poco a poco hasta el más alto nivel al que la mediocridad de mi espíritu y la corta duración de mi vida le pueden permitir alcanzar. (8)

Método al que Descartes seguirá fiel, tanto sometién dose a sus reglas cuanto con la puesta en práctica del mismo; pues, nos dice,

continuaba ejercitándome en el método que me había prescrito, pues, además de que ponía cuidado en conducir mis pensamientos según sus reglas, en ocasiones reservaba algunas horas que empleaba de modo particular para ponerlo en práctica, al tratar dificultades de la matemática o también algunas otras que podía considerarlas semejantes a las de las matemáticas (9).

Método que, por otra parte, Descartes presenta inseparable de su biografía intelectual, como nos cuenta en bastantes páginas del Discours de la Méthode, en una de las cuales se puede leer:

no es mi deseo enseñar aquí el método que debe seguir cada uno en orden a concluir bien su razón, sino simplemente hacer ver en qué medida he intentado conducir la mía. (10)

¿Cómo ha conducido Descartes su razón y por qué ha precisado conducirla? Esto es lo que nos interesa saber ahora, porque a esta bicéfala pregunta es a la que habrá que responder para dar cumplida cuenta del por

qué de esa preocupación metodológica.

La respuesta al cómo ha sido prácticamente dada en lo que antecede: con el hallazgo y aplicación de un método.

Se trata por el momento, entonces, de preguntarnos el por qué de esa necesidad de conducirse metódicamente. Y a ello vamos:

La presente cuestión ha sido de alguna manera planteada ya entre nosotros, dando lugar a un artículo, en el que, nada más comenzar, se lee lo siguiente: "La preocupación por el método constituye, como se sabe, un interés generalizado de la época, que ha nacido especialmente en el campo de la investigación científica. Pero en Descartes además, y sobre todo, el método viene requerido como la exigencia del espíritu crítico que necesita enfrentarse con el legado cultural e histórico, tanto para sopesarlo en su verdad y funcionalidad para el momento histórico presente, como para determinar el desde dónde y el modo de toda ulterior y futura valoración del quehacer científico e interpretación de lo real, así como para las exigencias y la finalidad que debe cumplir el saber."(11)

Lo acertado de estas líneas nos dispensa de buscar las motivaciones epocales o vivencias "mundanas" del interés metodológico por parte de nuestro autor. Para completar la respuesta a la interrogante que nos tiene pendientes vamos a tratar de encontrar en los escritos del propio Descartes motivos que pudiéramos llamar de su experiencia vital e íntima:

Conforme con lo visto en páginas precedentes, la razón para Descartes nos ha aparecido como la "facultad" de juicio, como la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso.

Por otra parte, Descartes ha observado

que es casi imposible que nuestros juicios puedan estar tan carentes de prejuicios o que puedan ser tan sólidos como lo hubieran sido si desde nuestro nacimiento hubiésemos estado en posesión del uso completo de nuestra razón y nos hubiésemos guiado exclusivamente por ella, pues, como todos hemos sido

niños antes de llegar a ser hombres, ha sido preciso que fuéramos gobernados durante años por nuestros apetitos y preceptores, cuando con frecuencia los unos eran contrarios a los otros y, probablemente, ni los unos ni los otros aconsejaban lo mejor.(12)

Precisamente esa falta de solidez en nuestros juicios, obstruidos y trocados por un cúmulo de prejuicios, es lo que infunde a Descartes

un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso (13);

o, como dice páginas después,

en lo que me concierne, me prometía perfeccionar progresivamente mis juicios y no empeorarlos (14).

Deseo y promesa que se tornan, en la práctica, en haber asumido la obligación de

emprender por mí mismo la tarea de conducir me.(15)

Tarea que va a consistir en otorgar a la razón la misión rectora y reguladora respecto a las creencias, opiniones y juicios a aceptar y formular; esto es, al menos, lo que se deduce de las líneas que siguen:

en relación con todas aquellas opiniones que hasta entonces habían sido creídas por mí, no podía hacer mejor que emprender, una buena vez, suprimirlas, a fin de sustituirlas después, o por otras mejores, o bien por las mismas, cuando las hubiese ajustado al nivel de la razón.(16).

Pero la misma fuerza advertida en esta decisión se advierte en el modo de llevarla a cabo: de forma cautelar -y esta observación no es nimia, como se verá-, según se desprende de otro texto del propio Descartes:

Pero, como un hombre que camina solo y en las tinieblas, me resolví ir tan lentamente y de usar tanta circunspección en todas las cosas, que, si no avanzaba más que muy poco, me cuidaría bien, al menos, de caer. Incluso no quise comenzar a rechazar por completo al

guna de las opiniones que hubiese podido des
lizarse durante otro momento en mi creencia
sin haber sido introducidas por la razón,
hasta que no hubiese empleado antes el tiempo
suficiente para hacer el proyecto de la obra
que emprendía y buscar el verdadero método
para llegar al conocimiento de todas las co-
sas de las que mi espíritu fuera capaz.(17)

¿Será capaz el método buscado por Descartes de colmar todos sus de-
seos?, ¿logrará el método encontrado responder a las esperanzas en él depo-
sitadas?

II.4.3. Algunas notas sobre el método de Descartes

Para comprobar si podemos contestar afirmativamente a este par de pre-
guntas necesitamos referir la concepción del método mantenida por nuestro
autor, que, como todos sabemos, es la siguiente:

Entiendo por método unas reglas ciertas y fá-
ciles; cualquiera que las observe con exacti-
tud jamás tomará nada falso por verdadero,
y, sin consumir inútilmente esfuerzo alguno
de la mente, sino aumentando siempre gradual-
mente la ciencia, llegará al conocimiento
verdadero de todas aquellas cosas de que es
capaz.(18)

Como puede observarse, la definición encierra, aparte la referencia
al planteamiento biográfico del método indicada con el "cualquiera que"
~~-quicumque-~~ de la segunda línea, dos aspectos fundamentales, que han permi-
tido calificar acertadamente al método cartesiano "como vía a la certeza
y como economía de esfuerzo"(19), y que al propio Descartes le arrancan
los mejores piropos de su pluma en el comentario que sigue a la defini-
ción:

Hay que notar aquí estas dos cosas: no
tomar nada falso por verdadero, y llegar al
conocimiento de todo. Porque, si ignoramos
algo de todas aquellas cosas que podemos sa-
ber, esto sucede sólo, o porque nunca adver-

timos vía alguna que nos conduzca a tal conocimiento, o porque hemos caído en un error contrario. Pero, si el método explica rectamente de qué modo ha de ser utilizada la intuición de la mente, para no caer en un error contrario a lo verdadero, y de qué modo han de ser halladas las deducciones, para que lleguemos al conocimiento de todo, nada más, me parece, se requiere para que sea completo, puesto que ninguna ciencia puede adquirirse, sino por la intuición de la mente o por la deducción, como anteriormente ya se ha dicho.
(20)

El método, en definitiva, nos asegura la adquisición de más y mejores conocimientos: más, porque, con una gran economía de esfuerzo -nullo mentis conatu inutiliter consumpto-, permite aumentar nuestro saber -ut ad omnium cognitionem perveniamus-, de forma continuada -gradatim semper augendo scientiam-; mejores, porque se progresa en el conocimiento de la verdad sobre las cosas -perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax-, evitando caer en el error -ne in errorem vero contrarium delabamur-, al permitirnos distinguir lo verdadero de lo falso -nihil unquam falsum pro vero supponet-.

La pobreza de la definición ofrecida por Descartes de su método -per methodum autem intelligo regulas certas et faciles- es superada por la "coherencia con el modo de pensar cartesiano, y muy especialmente con el ideal gnoseológico de certeza que preside su teoría del conocimiento. En efecto, si el método ha de conducirnos a la certeza, sus reglas han de ser ciertas y fáciles, para, en calidad de tales, evitemos confundir lo verdadero con lo falso. Es posible que, leída la definición desde esta perspectiva, reduzca su aparente vulgaridad en favor de la coherencia con la filosofía desde la que la definición se formula."(21)

Y que el método apunta a la certeza y a la consecución de la verdad no lo vamos a descubrir ahora a nadie cuando de todos es sabido que al frente de los cuatro preceptos metodológicos se encuentra el del imperati-

vo de certeza, según podemos leer en la II parte del Discurso:

El primero era no recibir nunca ninguna cosa por verdadera, que no la conociese evidentemente ser tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no comprender en absoluto en mis juicios más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese ocasión alguna de ponerla en duda.(22)

Creemos que este método, por enseñar a diferenciar la verdad de la falsedad, o, de otra forma, por mejorar la capacidad racional = potencia de juzgar y permitir alcanzar conocimientos ciertos, si satisface sobradamente los deseos de Descartes, que no son otros, como ya sabemos y el propio Descartes nos manifiesta, que

emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar, tanto como pudiese, en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito.(23)

Por si quedara alguna duda sobre el progresivo cultivo y notable mejora de la razón con este método, oigamos nuevamente el testimonio del mismo Descartes, quien al respecto nos confiesa, en afirmación categórica, que

lo que más me contentaba de este método era que, por él, estaba seguro de usar en todo mi razón, si no perfectamente, al menos lo mejor que estuviese en mi poder; además que yo sentía, practicándolo, que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más neta y distintamente sus objetos, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo tan útilmente a las dificultades de las otras ciencias como había hecho en las del álgebra.(24)

De lo que antecede resulta evidente que la razón, de la que Descartes hace el centro de su pensamiento y de su sistema filosófico, y que en cuanto tal merece toda atención, y como si de la pupila de sus ojos se tratase recibe toda suerte de mimos, es una razón metódica. Quiere ello decir que, al hacer Descartes de la razón la última instancia de apelación y decisión,

tanto en lo referente a la actividad teórica del hombre cuanto a su conducta práctica, y al comprobar que esta razón está viciada por un conjunto de prejuicios, prevenciones y precipitaciones, acumulados en nuestra trayectoria biográfica pre-racional; se impone como tarea, previa a la puesta en funcionamiento de nuestra capacidad racional y asimismo anterior a nuestra sumisión a sus dictámenes, una superación y aniquilación de esa situación irracional. Ello sólo va a ser posible con el sometimiento de la razón a un método, el cual nos aparece, desde esta perspectiva, como medicina mentis, expresión que gusta a los "metodoprácticos" del momento, queriendo indicar con esta metáfora que "la razón es idónea por su naturaleza para el conocimiento verdadero y cuenta con la aptitud y fuerza necesaria. Pero esa razón sufre las consecuencias (las enfermedades) de un uso no reglado, de la contaminación y confusión con otras formas erróneas del conocimiento (los sentidos) y de la violencia de los prejuicios que se deben al contexto sociocultural y a unos saberes llenos de errores. Es decir, na die inicia la carrera del saber con una razón pura, sino con una razón llena de impurezas que ha ido acumulando desde la infancia, según nos dice Descartes. Hay que volver la razón a su estado pristino, hay que recuperar el brillo y luz que, por naturaleza, le corresponde al lumen naturale, una de las denominaciones favoritas de la razón, al menos en el mundo racionalista."(25)

La presencia en Descartes de esta necesidad de una previa operación terapéutica de la mente es algo manifiesto prácticamente en la totalidad de sus obras y desde el prisma más idóneo en cada una de estas ocasiones: así lo podemos comprobar, bajo el imperativo de eliminar o sustituir una serie de creencias aceptadas sin el concurso de la razón, en la segunda parte del Discurso (26); como necesidad de liberarse de los prejuicios, en la "Carta-Prefacio" a los Principios (27); con la intención de desechar falsas doctrinas y poder levantar sobre terreno firme el edificio de la ciencia, en la Búsqueda de la verdad por la luz natural (28).

Aunque, indiscutiblemente, es en las Meditaciones donde se advierte esta necesidad de desescombros, limpieza y allanamiento de la mente, utilizando otro símil cartesiano, de manera más clara con el planteamiento de la duda y las motivaciones de la misma (29).

Y es que, si la filosofía en la modernidad debuta con el método, lo que así parece, por cuanto "desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método"(30), el cual es la más fiel expresión de la actitud desconfiada, suspicaz y cautelosa de la época moderna, surgida a modo de revulsivo contra el error, pues "toda la filosofía moderna brota, como una semilla de este horror al error, a ser engañado" (31), como consecuencia de que el hombre "moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque -Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico- el mundo es para él un Caos, un Desorden"(32); por todo esto, decimos, será la duda el modo más adecuado de practicar ese método, como bien ejemplifica Descartes, "el primer gran dubitador moderno", quien "hace de la cautela un método para filosofar."(33)

Unas cuantas páginas atrás ya reclamábamos la atención respecto a esta actitud cautelar, de aplicación en una doble vertiente: en la decisión de dudar y en el modo de llevar a efecto la duda, pues, como nos dice el propio Descartes,

la sola resolución de deshacerse de todas las opiniones que uno ha recibido previamente en su creencia, no es un ejemplo que cada uno debe seguir; y el mundo no está casi compuesto más que de dos clases de espíritus a los que no conviene en manera alguna. A saber, de aquellos que, creyéndose más hábiles de lo que son, no se pueden impedir precipitar sus juicios, ni tener bastante paciencia para conducir por orden todos sus pensamientos: de donde deriva que, si hubiesen tomado una vez la libertad de dudar de los principios que han recibido, y de apartarse del camino común, jamás podrían mantener el sendero que es preciso tomar para avanzar más rec

to, y permanecerían apartados toda su vida. Después, de aquellos que, teniendo bastante razón, o modestia, para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que algunos otros por los que pueden ser instruidos, deben mejor contentarse con seguir las opiniones de estos otros que buscar ellos mismos mejores. (34)

Hacer, pues, de la duda método, o, al menos, punto de partida del método, es conceder a la duda un importante papel, hasta ahora no concedido, para la actividad filosófica, dado que con ella ha de iniciarse toda reflexión humana, y muy especialmente en la filosofía racionalista, porque "la duda de Descartes es entonces, en el sentido como aquí habla de ella, una duda metódica de la razón" (35); y, añadimos nosotros, de la razón asimismo metódica, como no podemos por menos que apostillar a results de las páginas escritas en el presente capítulo.

II.4.4. Razón metódica = razón autónoma

¿Son compatibles razón metódica y razón autónoma?, podría ser la sospecha que asaltara la mente de quien sigue nuestras reflexiones.

Expongamos la cuestión en toda su dimensión y con toda claridad para mejor calibrar el problema que aquí planteamos: Implícita y explícitamente hemos afirmado repetidas veces en secuencias anteriores de este trabajo que todo el empeño de Descartes se dirige a conceder autonomía a la razón: eliminar cualquier otro criterio validante último, en el sentido de superior y posterior a la luz natural de la razón, al que debiera someterse esa misma razón, para esa tarea tan irrenunciable para el hombre como es el conocer, aunque no el conocer sin más, sino el conocer verdades, y tampoco el conocer verdades como sea, sino el conocer verdades de manera cierta. Con toda razón, se ha podido escribir, adelantando la idea a la que acabamos de referirnos, que "con Descartes llega la conciencia occidental en su evolución crítica a un punto epocal, hito de una nueva época. El lu

gar de la certeza primigenia es trasladado de Dios al hombre. Y esto quiere decir que ya no se pasa, al estilo medieval, de la certeza de Dios a la certeza de sí mismo, sino, al estilo moderno, de la certeza de sí mismo a la certeza de Dios.

!Un giro copernicano no menor que el concerniente al sol y a la tierra! En lugar del teocentrismo impera ahora un antropocentrismo sólido, fundamentado: !El hombre está en el centro, y sostenido en su propio pie! Con la máxima energía, parsimonia y disciplina arranca Descartes metódicamente del hombre, del sujeto, de su libertad, razón y certidumbre, y con ello es el primero que fundamenta filosóficamente la autonomía de la ciencia."(36)

Aun afirmado y comprobado esto, alguien podría objetarnos si la necesidad de un método para la "razón cartesiana", como venimos postulando, no viene a convertirse en un obstáculo para esa autonomía que Descartes intenta otorgar a la razón.

En nuestra opinión, creemos que no -y diremos que tenemos presente el consabido argumento de que Descartes no logra soltar amarras de una instancia superior a la razón para validar el proceso cognoscitivo humano, cual es el recurso al Deus veracissimus y perfectissimus; lo que no afecta ni anula lo que decimos a continuación (37)-; y lo creemos así por el modo mismo de entender la autonomía de la razón por parte de Descartes: autonomía no significa anarquía, ni aventura azarosa, ni afán de falsa notoriedad; autonomía significa autarquía, pero dentro y gracias a un método ordenador y clarificador impuesto por la misma razón a sí misma. Razón autónoma significa, desde la simple y exacta etimología, que la razón es autosuficiente para dictarse ella misma las reglas, las normas por las que ha de regirse; y aquí está el auténtico sentido del nuevo estatuto de que nuestro autor quiere dotar a la razón: que ese orden metódico, a conseguir mediante la aplicación de unas reglas y normas, no sea extraño ni accidental a la razón, sino que fácilmente pueda admitirlas y seguirlas sin tre-

gua porque no reconoce otro legislador de éstas que ella misma. Pero esto sólo podrá ser así si ese método lleva la huella de su artifice, lo que equivale a decir si ese método es un método racional.

II.4.5. Método racional

Hemos tenido ocasión anteriormente de indicar que el núcleo de la definición dada por Descartes en la Regla IV es el de ser un conjunto de reglas ciertas y fáciles. Y en la segunda parte del Discurso del método, antes de la formulación de los cuatro famosos preceptos, podemos leer que

en lugar de este gran número de preceptos de los que la lógica está compuesta, creí que tenía suficiente con los cuatro siguientes, siempre que tomase una firme y constante resolución de no dejar ni una sola vez de observarlos (38);

en donde volvemos a encontrar la misma idea en expresión cercana a la de las Reglas, a la que se añade la precisión de que el número de reglas ciertas y fáciles elegido por Descartes es de cuatro.

Transcrita hace un momento la primera de estas reglas, la de la evidencia con sus notas de claridad y distinción, nos limitaremos a referir las tres restantes:

La segunda regla es la del análisis, consistente en dividir

cada una de las dificultades que yo examinase en tantas parcelas como se pudiera y que fuese necesario para mejor resolverlas. (39)

La tercera, la de la síntesis, exige

conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo incluso el orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros. (40)

Y la cuarta, la enumeración, obliga a

hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que yo estuviese se guro de no omitir nada.(41)

Reglas o preceptos cuyo origen hay que remitirlo a la lógica y a las matemáticas, ya que, según manifiesta Descartes, el poco fruto obtenido en el estudio de los métodos de la lógica y de las matemáticas, concretamente el análisis de la geometría y el álgebra,

fue la causa por la que pensaba que era preciso buscar algún otro método, que, comprendiendo las ventajas de estos tres, estuviese exento de sus defectos.(42)

Método que, según comprueba el propio Descartes, es el que siguen con éxito los geómetras en sus demostraciones, lo que le auguraba un resultado venturoso en su aplicación a cualquier materia:

Estas largas cadenas de razones completamente simples y fáciles de las que los geómetras tienen costumbre de servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas, que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres, se entresiguen de la misma manera, y que, siempre que uno se abstaenga solamente de recibir alguna de ellas por verdadera que no lo sea, y que se guarde siempre el orden que es preciso para deducir las unas de las otras, no puede haberlas tan alejadas a las que finalmente uno no llega, ni tan ocultas que uno no descubra.(43)

Este es el modo habitual de presentar el origen, el contenido y la "bondad" del método cartesiano, en forma resumida, si bien con la autorización anticipada del propio Descartes, pues fue él el primero en hacerlo; sin embargo, como ya ha sido apuntado, "ni el método en su significación "externa", como conjunto de reglas a observar, ni el saber matemático ofrecen en cuanto tales el fundamento de su posibilidad ni la razón de su certeza."(44)

Al compartir nosotros esta opinión, pensamos que la racionalidad del

método habrá que buscarla y justificarla en esa otra opción que Navarro Cordón califica de sentido "filosófico" o "interno" del método (45).

Desde esta perspectiva, el método no se podrá concebir separado de la razón, pues, el método es resultado del "movimiento de la razón misma, el ingenii motus"(46), o, más aún, este "método es la propia razón en movimiento"(47), con lo que "las reglas del método son de hecho la descripción del propio trabajo de la mente en sus operaciones de intuir, deducir y enumerar"(48).

Creemos que bastantes textos de los escritos por Descartes permiten y consienten esta interpretación para el sentido del método y su denominación de "racional". Valgan estos como botón de muestra:

Nos dice Descartes que el método que postula se asemeja

a aquellas artes mecánicas que no necesitan de la ayuda de otra y que proporcionan ellas mismas los medios de fabricar sus instrumentos (49),

en que cabe la posibilidad de que, casi de forma espontánea, hayamos descubierto

algunos preceptos confusos, y que parecían innatos a nuestra inteligencia más que elaborados con método (50).

Y en otro pasaje de las Regulas apela al innatismo del método, aportando el testimonio histórico de los pensadores antiguos, cuando nos dice que

Puesto que la utilidad de este método es tan grande que entregarse al estudio de las letras sin él parece ser más nocivo que provechoso, me persuado fácilmente de que ya antes ha sido advertido de algún modo por los más grandes ingenios, aun con la guía de la sola naturaleza. Tiene, en efecto, la mente humana un no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de los pensamientos útiles han sido depositadas de tal manera que a menudo, aunque desdeñadas y sofocadas,

cedas por estudios contrarios, producen un fruto espontáneo. Lo que experimentamos en las más fáciles de las ciencias, aritmética y geometría: pues advertimos suficientemente que los antiguos geómetras utilizaron una forma de análisis, que extendían a la resolución de todos los problemas, aun cuando hayan privado de él a la posteridad. Y ahora está en vigencia cierto género de aritmética, que llaman álgebra, que permite hacer con los números lo que los antiguos hacían con las figuras. Y estas dos no son nada más que frutos espontáneos nacidos de los principios ingénitos de este método, y no me extraña que estos frutos hayan alcanzado más afortunado desarrollo en estas artes cuyos objetos son más simples que en las otras, en donde suelen ahogarlos mayores obstáculos; pero donde, sin embargo, podrán alcanzar también perfecta madurez con un cultivo muy cuidadoso. (51)

Reparemos en dos de las notas apuntadas: innatismo de los preceptos y principios del método -quae videntur potius mentibus nostris ingenta y ex ingenitis hujus methodi principiis natae- y constatación en las matemáticas -Quod experimur in facillimis scientiarum, Arithmetica et Geometria.

Decir que las reglas del método son innatas significa que el hombre nace con ellas, que desde su nacimiento le son propias, como innata y propia le es la razón. Ahora bien, como ha advertido Ortega y Gasset, "la tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida, y esta mala inteligencia no sólo ha ocasionado graves errores en la teoría, sino también gravísimos en la práctica. Ha inducido siempre a que se haga el hombre extravagantes ilusiones sobre sí mismo. En efecto, esa frase, como todas las que no se pongan a sí mismas cortapisas, nos invita a que la entendamos dando a las palabras toda la plenitud de su significación. En este caso, por ejemplo, entenderemos que el hombre, apenas empezó a serlo, tuvo ya a su disposición, con suficiente integridad, ese poder que llamamos "razón". Ahora bien, entendida así aquella fórmula,

constituye un craso error. Es falso que el hombre primigenio poseyese, en ningún sentido adecuado de la palabra, facultad de razonar; tenía de ella sólo conatos y gérmenes que luego, a lo largo de la historia, con gran lentitud, a duras penas y sufriendo pasmosos retrocesos, se han ido desarrollando. Tanto es así, que a la hora presente, cuando el hombre lleva sobre el planeta, en cómputo aproximado, un millón de años, está todavía fabulosamente lejos de una suficiente racionalización. Como decían los teólogos a otro propósito, el hombre está in via, está en camino de llegar a ser racional: nada más. Decir, pues, del hombre que es ser racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid. Y lo mismo acontece con todos los demás atributos específicos de lo humano. Si se comprendiese bien lo que esta rectificación de la vetusta fórmula contiene, tal vez las cosas todas de nuestro destino anduviesen mejor. Pero no hay ahora oportunidad para detenerse en el tema. Lo urgente para el nuestro es hacerse cargo de que el hombre es racional sólo con cuentagotas, y que al hombre primigenio hay que contarle poquísimas."(52)

Luego, si la razón aparece como capacidad que el hombre ha de desarrollar en el ejercicio de labores racionales, otro tanto se puede decir del método: "caminante no hay camino, se hace camino al andar", como dijera el poeta. Camino que, por una parte, nos irá descubriendo el método, y, por otra, irá haciéndonos más poseedores y más cercanos a la razón. No puede hablarse de mayor interrelación entre razón y método, cuando, así considerados, el método no es sino la propia razón en dinamismo y acción, y el método o camino a seguir por la razón en ese dinamismo y actividad ha de ser "un camino que ella misma debe señalarse, marchando según reglas que ella misma debe dictarse"(53).

Por ello el método es algo a descubrir observando la actividad de la razón y el modo en el que procede naturalmente. Así nos lo manifiesta el propio Descartes, al comunicarnos con algunas pinceladas su autobiografía

crítico-intelectual y pedagógica:

advertí que llegaba a la verdad de las cosas, no, como suelen los demás, mediante vagas y ciegas disquisiciones, con auxilio de la suerte más que con la del arte; sino que había percibido en una larga experiencia ciertas reglas, que a esto ayudan no poco, de las que me ha servido después para descubrir muchas otras cosas. Y así he cultivado diligentemente todo este método, y me he persuadido de que desde el comienzo había seguido el modo de estudiar más útil de todos.(54)

Texto a todas luces significativo por cuanto la experientia que en él se menciona "no tiene, evidentemente, la significación de la atención inmediata y reductiva a los datos de los sentidos, sino la más amplia, rica y comprensiva del "experire" del conocimiento en sus múltiples formas y funciones."(55), según manifiesta en otro pasaje de las Regulas:

Experimentamos lo que percibimos por el sentido, lo que oímos de otros y, generalmente, cualquier cosa que llega a nuestro entendimiento, ya sea de otra parte, ya de una contemplación refleja sobre sí mismo. Donde hay que advertir que el entendimiento nunca puede ser engañado por ningún experimento, si sólo intuye con precisión la cosa a él ofrecida, tal como la posee o en sí mismo o en una imagen, y no juzga además que la imagen reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos revisten las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas externas son siempre tales como aparecen; pues, en todos estos casos estamos sujetos a error(56).

Error que no cabe, acabamos de escucharlo, cuando la razón se sitúa frente a frente con su objeto; circunstancia en la que entonces las reglas más son obstáculo que vía hacia la certeza, como puede leerse en la Recherche de la vérité:

En efecto, en todo esto, ¿hay algo que no sea exacto, que no esté legitimamente con

cluido y correctamente deducido de sus antecedentes? Y sin embargo, todo esto se dice y se efectúa sin lógica, sin regla, sin fórmula de argumentación, por la sola luz de la razón y del buen sentido que está menos expuesto a los errores, cuando actúa sólo por él mismo que cuando se esfuerza ansiosamente por observar mil reglas diversas que el arte y la pereza de los hombres han inventado más para corromperlo que para perfeccionarlo. (57)

Por lo que "puede pasarse sin reglas cuando la razón, abandonada a su luz natural, actúa por sí sola, lo que no quiere decir, evidentemente, la futilidad o no necesidad de las reglas, sino precisamente su reducción al espíritu en su operar", pues, "lo primario, para Descartes, es la actividad del espíritu y la manera de su ejercicio y proceder impuesta por su propia naturaleza, y sólo desde y mediante ellas cabe percibir y reconocer, y por tanto establecer, las reglas expresables en un método." (58)

La nueva perspectiva en el estudio del método, su significación "interna", por la que se nos ha manifestado la racionalidad del método, nos lleva a un concepto distinto del método, del que no cabe hablar sino como expresión del "originario modo de proceder (meta-odos) de la mente humana que ejerciéndose de acuerdo con su naturaleza posibilita y permite, por lo pronto, tal saber matemático, por lo que cabría hablarse con fundamento del método en su significación "interna". De este modo, tanto el saber matemático como las reglas del método no constituyen sino la expresión y realización del mismo espíritu o de la razón natural, que si bien hasta ahora (hactenus) no se ha mostrado en su validez sino en el saber matemático, ello no quiere decir que no pueda asimismo realizarse en otros saberes, pues en éstos la razón se ha visto impedida por mayores obstáculos, en modo alguno insalvables a juicio de Descartes, hasta el punto de que bastará cultivar esos principios de la razón, o lo que es lo mismo, la razón misma, con sumo cuidado (summa cura excolantur), para que también en los demás saberes el método (modo de proceder, sentido interno y sus reglas) sea váli-

do y positivo, con lo que esos principios, y por tanto la razón misma y su método, "lleven a una perfecta madurez". Llevar a perfecta madurez el método y sus principios significa consumarlo tanto en el orden de su originariedad como en el de su aplicabilidad a cualquier objeto que pueda caer bajo el conocimiento humano."(59)

En cualquier caso, sin embargo, esa posterior aplicación a los demás saberes deberá seguir el cauce trazado y observado en el quehacer matemático. Con ello pasamos al comentario de la segunda nota que advertíamos más arriba: el innatismo del método constatado en la investigación matemática, por cuanto Arithmetica et Geometria... nihil aliud sunt, quam spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae.

En nuestra opinión, el que Descartes vea en las matemáticas la manifestación de los principios del método, lo que equivale a decir, la encarnación del proceder de la razón, se deriva de que las ciencias matemáticas no son sino productos espontáneos, los más excelentes y mejor conseguidos, de los preceptos y leyes racionales de la propia razón. Circunstancia que despierta el gusto y la admiración por las matemáticas en el racionalista Descartes, pues, esta espontaneidad remite al orden seguido en las demostraciones matemáticas y a la simplicidad de los objetos de que se trata en tales demostraciones. Ello ha sido ya comentado en pocas líneas del modo que sigue: "Es esta "espontaneidad" del saber matemático, como producto de la razón, como saber en el que la razón se basta a sí misma en un proceder reglado por el orden y la simplicidad propias de los objetos matemáticos, la que, más que ningún otro motivo, al menos dentro del contexto racionalista, consagró el carácter modélico de ese saber matemático. En el saber matemático la razón o inteligencia se siente autónoma, eficaz epistemológicamente, autorreglada, liberada de interferencias."(60)

En consecuencia, debemos admitir que, si las matemáticas se nos presentan como resultado natural de la razón, y ello por seguir fiel y rigurosamente los imperativos del orden y de la simplicidad, habrá que conve-

nir que el método racional propugnado y seguido por el racionalista Descartes se basa efectivamente en las notas e imperativos del orden y de la simplicidad, dicho sea de paso, otros dos de los grandes tópicos epocales (61)

II.4.6. El método del orden y de la simplicidad

Y creemos que no nos falta razón para formular la afirmación de que orden y simplicidad son el fundamento del método cartesiano. Los textos que van a seguir confirmarán lo que decimos.

Importancia del orden:

es mucho mejor no pensar nunca en buscar la verdad de cosa alguna que hacerlo sin método: pues, es muy cierto que estudios desordenados de esta clase y meditaciones oscuras confunden la luz natural y ciegan los ingenios (62);

por eso

el método que enseña a seguir el verdadero orden, y a numerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da certeza a las reglas de la aritmética. (63)

Importancia de lo simple:

no podemos entender nunca nada excepto estas naturalezas simples y cierta mezcla entre sí o composición de ellas (64);

y esto es así porque

esas naturalezas simples son todas conocidas por sí mismas y nunca contienen falsedad alguna. (65)

Si entonces queremos llegar al descubrimiento de verdades ciertas y estar seguros de que son tales, el orden que el método nos prescribe ha de pasar necesariamente por esas naturalezas simples. A partir de aquí, no hay método sin orden ni orden sin lo simple. El mismo Descartes nos lo dirá reiteradamente.

En las Regulas, por partida doble:

Todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas a las que hay que dirigir la fuerza de la mente para encontrar alguna verdad. Y lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y, después, a partir de la intuición de todas las más simples intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás.(66)

Para distinguir las cosas más simples de las complicadas y seguir las con orden, conviene en cada serie de cosas, en que hemos deducido directamente algunas verdades a partir de otras, observar cuál es la más simple y de qué modo todas las demás están más, menos o igualmente alejadas de ella.(67)

Enunciados a los que siguen los comentarios de que

En esto solo está contenida la suma de toda la industria humana, y esta regla ha de ser observada por el que va a emprender el conocimiento de las cosas no menos que el hijo de Teseo por quien va a entrar en el laberinto (68),

para la Regla V; y de la Regla VI nos dirá que

Aunque esta proposición parezca no enseñar nada nuevo, sin embargo, contiene el principal secreto del arte, y no hay ninguna más útil en todo este tratado (69).

En el Discours, donde prácticamente, en las dos "reglas del orden", volverá a advertir la necesidad de

conduire par ordre mes pensées,...; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres (70);

después de

diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pou-

rrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre (71);

para así poder hacer efectivo el comenzar

par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés (72).

En esa especie de fábula de su biografía intelectual, cuya narración se reparte entre el Discurso y las Reglas, algunos de cuyos retazos nos hablan de que, al plantearse por dónde iniciar la aplicación del método,

no me cansé mucho en buscar por cuáles era necesario comenzar: pues, yo sabía que era por las más simples y fáciles de conocer(73),

a partir de las cuales, y con tal que, junto a la no admisión de lo falso por lo verdadero,

se guarde siempre el orden que es preciso para deducir las unas de las otras, no pueda haberlas tan alejadas a las que al fin uno no llegue, ni tan ocultas que uno no descubra.(74)

Regla a la que se sometió el propio Descartes, no sólo en sus años de aprendizaje metodológico-crítico, sino a lo largo de su vida; así nos lo comenta él mismo:

Pero yo, consciente de mi debilidad, he decidido observar pertinazmente tal orden en la investigación del conocimiento de las cosas que, comenzando siempre por las cosas más simples y fáciles, nunca pase a las otras hasta que me parezca que en aquéllas no haya nada más que desear (75).

Queda suficientemente probada la necesidad de seguir un camino ordenado en la búsqueda de la verdad y de hacer de lo simple el punto de partida de nuestras averiguaciones e investigaciones; o, para decirlo de otra forma, la obligatoriedad de adquirir un procedimiento metódico cuya fundamental tarea sea encontrar, mediante un análisis ordenado, las naturalezas

simples, que posteriormente nos permitirán, mediante una síntesis también ordenada, llegar al conocimiento de muchas otras cosas, cuya complejidad no será un obstáculo al haber sido vencida con nuestro descubrimiento de esas naturalezas simples.

Lo que precisamos ahora, para confirmar que nos hallamos ante un método racional, y una vez visto que el orden y la simplicidad son condiciones impuestas por la propia razón a la hora de emprender su labor cognoscitiva, es señalar que ese orden es el orden que deben tener las cosas para poder ser, y en cuanto son, conocidas por la razón, y que esa simplicidad es también la simplicidad vista desde la óptica de la razón. Los textos del propio Descartes nos ayudarán a ponerlo de manifiesto.

Estudiado el entendimiento y el resto de facultades que pueden ayudarlo u obstaculizarlo en la investigación de la ciencia, nos aconseja Descartes pasar

después a las cosas mismas, las cuales sólo han de ser consideradas en cuanto son captadas por el entendimiento; en este sentido las dividimos en naturalezas muy simples y en complejas o compuestas (76);

o, como volveré a comentar más tarde,

decimos en primer lugar que cuando hablamos de cada cosa en particular la debemos considerar en relación a nuestro conocimiento de otro modo que cuando hablamos de ella refiriéndonos a su existencia real... De ahí que, tratando aquí de las cosas en cuanto son percibidas por el entendimiento, llamamos simples solamente a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que la mente no puede dividirlos en varias cuyo conocimiento sea más distinto todavía: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás como compuestas, en cierto modo, de éstas.(77)

Luego, la simplicidad, por venir establecida por y desde la mente, es una simplicidad que pudiéramos calificar de racional. Y otro tanto cabe de

cir, como vamos a tener ocasión de ver, del orden, para cuyo aprendizaje Descartes nos aconseja acudir a

las artes menos importantes y más simples, y principalmente aquellas en que reina más el orden, como son las de los artesanos que tejen telas y tapices, o las de las mujeres que bordan con aguja o entremezclan de infinitas maneras los hilos de un tejido variado; asimismo todos los juegos numéricos y todo lo que pertenece a la aritmética, y otras cosas semejantes: todas las cuales ejercitan admirablemente los ingenios con tal que las descubramos por nosotros mismos y no las tomemos de los demás. Como en ellas no hay nada oculto y que no esté enteramente al alcance del conocimiento humano, nos hacen ver muy distintamente órdenes innumerables, todos diferentes entre sí y, sin embargo, regulares, en cuya exacta observación consiste casi toda la sagacidad humana. (78)

Consejo que justifica, al decirnos que

era necesario indagar esas cosas con método, método que en estas artes de menor importancia no suele ser más que la observación constante del orden que existe en el objeto mismo o bien que se lo ha introducido ingeniosamente mediante el pensamiento (79).

Reparemos en el final del texto: ordinis, vel in ipsa re existentis, vel subtiliter excogitati (80), y es que, como ya se ha escrito, "lo fundamental es que el intelecto llegue a conocer y, si para eso debe arbitrar un orden eficaz, no hay en ello nada incorrecto, ya que, cognoscitivamente hablando, la consideración de las cosas es prout ab intellectu attinguntur, o, con otra fórmula, quantum ab intellectu percipiuntur (en cuanto son percibidas por el entendimiento). Precisamente porque hay que considerar las cosas en su relación cognoscitiva con el entendimiento, nada tiene de extraño que, cuando las cosas se presentan intrincadas, haya que empezar por arbitrar un orden que sirva de medio para descubrir el orden real que las

cosas o ideas tienen."(81)

Si, pues, conforme habíamos visto en las primeras páginas de este capítulo, la razón de la que habla Descartes en sus obras es de la razón metódica, y, según acabamos de ver ahora, ese método que debe seguir la razón es un método racional, creemos haber demostrado suficientemente la inseparabilidad de razón y método, que era lo que nos proponíamos.

Con lo que dejamos nítida y autorizadamente sentada la tesis del presente trabajo: la indisoluble unidad entre razón y método en Descartes ha de entenderse como la ineludible atención por parte de la razón a un método ineludiblemente también racional. Así se estatuye la razón metódica en y con Descartes.

276

n o t a s

- (1) Reg. IV. AT, X, 371.
- (2) en DESCARTES, Oeuvres et Lettres. Textes présentés par André Bri-
doux, Gallimard, Bruges, 1970, p. 894.
- (3) AT, VI, 2.
- (4) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 100.
- (5) AT, X, 371.
- (6) Ibidem.
- (7) AT, VI, 10.
- (8) O.c., I. AT, VI, 3.
- (9) O.c., III. AT, VI, 29.
- (10) AT, VI, 4.
- (11) NAVARRO CORDON, J.M., Método y filosofía en Descartes, en "Anales
del Seminario de Metafísica", VII (1972), p. 39.
- (12) Disc. de la Méth. II. AT, VI, 13.
- (13) O.c., I. AT, VI, 10.
- (14) O.c., III. AT, VI, 24.
- (15) O.c., II. AT, VI, 16.
- (16) L.c., pp. 13-14.
- (17) L.c., pp. 16-17.
- (18) Reg. IV. AT, X, 371-372.
- (19) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 75.
- (20) Reg. IV. AT, X, 372.
- (21) RABADE, O.c., p. 75.
- (22) AT, VI, 18.
- (23) O.c., III. AT, VI, 27.
- (24) O.c., II. AT, VI, 21.
- (25) RABADE, O.c., pp. 106-107.
- (26) Cfr. AT, VI, 13-14.
- (27) Cfr. AT, IX-2, 12.
- (28) Cfr. AT, X, 509.
- (29) Cfr. AT, VII, 17 y ss.

Cfr. RABADE, Descartes y la gnoseología moderna, pp. 25-41.

(30) ORTEGA Y GASSET, J., Reflexiones de centenario. 1724-1924, en Obras completas. Tomo IV, p. 28.

(31) Ibidem.

(32) L.C., p. 29.

(33) L.C., p. 30.

(34) Disc. de la Méth. II. AT, VI, 15.

(35) JASPERS, Descartes y la filosofía, p. 24.

(36) KÜNG, ¿Existe Dios?, p. 42.

(37) Sobre este particular, cfr. GARCIA LOPEZ, J., El conocimiento de Dios en Descartes, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 24, 28 y 46, especialmente, así como RABADE, Descartes y la gnoseología moderna, pp. 82-125.

(38) AT, VI, 18.

(39) Ibidem.

(40) L.C., pp. 18-19.

(41) L.C., p. 19.

(42) L.C., p. 18.

(43) L.C., p. 19.

(44) NAVARRO CORDON, Método y filosofía en Descartes, p. 56.

(45) Cfr. art. cit., p. 44.

(46) BECK, L.J., The method of Descartes. A study of the "Regulae", Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 106.

(47) O.C., p. 21.

(48) O.C., p. 154.

(49) Reg. VIII. AT, X, 397.

(50) Ibidem.

(51) Reg. IV. AT, X, 373.

(52) "Prólogo" a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes, en Obras completas. Tomo VI (1941-1946), Revista de Occidente, 7ª ed., Madrid, 1973, pp. 471-472.

(53) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 113.

(54) Reg. X. AT, X, 403-404.

- (55) NAVARRO CORDON, art. cit., p. 48.
- (56) Reg. XII. AT, X, 422-423.
- (57) Oeuvres et Lettres, pp. 896-897.
- (58) NAVARRO CORDON, art. cit., p. 48.
- (59) Art. cit., pp. 57-58.
- (60) RABADE, Método y pensamiento en la modernidad, p. 130.
Cfr. Reg. II. AT, X, 365-366.
- (61) RABADE, o.c., pp. 93-173, en donde se analizan los "grandes tópicos metodológicos".
- (62) Reg. IV. AT, X, 371.
- (63) Disc. de la Méth. II. AT, VI, 21.
- (64) Reg. XII. AT, X, 422.
- (65) L.c., p. 420.
- (66) Reg. V. AT, X, 379.
- (67) Reg. VI. AT, X, 381.
- (68) AT, X, 379-380.
- (69) AT, X, 381.
- (70) AT, VI, 18-19.
- (71) L.c., p. 18.
- (72) Ibidem.
- (73) L.c., p. 19.
- (74) Ibidem.
- (75) Reg. IV. AT, X, 378-379.
- (76) Reg. VIII. AT, X, 399. El subrayado es nuestro.
- (77) Reg. XII. AT, X, 418. Las palabras subrayadas por nosotros.
- (78) Reg. X. AT, X, 404. El subrayado lo hemos hecho nosotros.
- (79) Ibidem. Los subrayados son también nuestros.
- (80) Cfr. Regulae. AT, X, 391, 399 y 451
- (81) RABADE, o.c., p. 121.

260

CONCLUSIONES

El presente trabajo gira en torno al tema de la razón en Descartes, y la tesis que en él mantenemos, cuya demostración realizamos en las páginas del mismo, podemos enunciarla diciendo que la razón en Descartes es una razón metódica; lo que quiere decir que razón y método observan una trena estrecha relación que se funden en una inquebrantable unidad, perceptible por igual tanto desde la razón, razón metódica, cuanto desde el método, método racional. Ello permite interpretar la aportación de Descartes a la filosofia occidental como el establecimiento de la autonomía de la razón, tarea en la que se debatió nuestro autor a lo largo de toda su vida, en y segun la sujeción inflexible y perseverante a un método, procedente y originado en la razón misma. De aquí el título de nuestra investigación: razón y método en Descartes. Porque difícilmente puede hablarse de la razón en Descartes sin tener en cuenta el método, del mismo modo que éste resulta inconcebible ignorando aquélla.

Con lo que acabamos de escribir hemos situado el centro de este tra-

bajo. Centro que puede entenderse en un doble sentido: temático y temporal.

En efecto, temático porque, según hemos indicado ya, es esa la cuestión de la que surge y sobre la que gira nuestra tesis; temporal porque la consideración de la razón metódica en Descartes es línea de llegada así como de partida. De lo primero nos ocuparemos más tarde; ahora vamos a decir algo sobre la centralidad cronológica, empezando así el relato de las conclusiones de la Introducción.

Descartes se constituye en punto medio de este trabajo por fidelidad histórica y por interés comprensivo: el tema de la razón no empieza con y en él como tampoco el establecimiento de la razón metódica se cierra en y con él.

Por eso, en las páginas introductorias, tras un acercamiento al lenguaje, iniciamos un recorrido histórico a través del concepto de razón.

El tratamiento lingüístico viene exigido porque, aunque "razón" es un término usado en la comunicación culta y vulgar, su uso no indica claridad significativa, debido a que no resulta fácil su definición, como no lo es, ciertamente, la de cualquier otro término. Y ello por varios motivos: su inserción en estructuras sistemáticas, que los liga a otros muchos; su normal y más frecuente utilización para referirnos a los objetos que designan, no a ellos mismos; la necesidad, para definirlos, de echar mano del lógos, el cual se refiere tanto a la palabra como al pensamiento; la posibilidad del usuario de recrearlo y transformarlo en el mismo acto de utilizarlo. Dificultades que, en definitiva, pertenecen al lenguaje mismo.

Situación que se hace más compleja cuando de lenguaje técnico se trata: ya presente y evidente, por tanto, en la jerga científica, pero en progresiva arduidad conforme vamos aproximándonos al habla filosófica; en aquella, porque su lenguaje se aparta del lenguaje común, si bien, al gestarse por consenso y transmitirse a futuros científicos en el "curriculum" universitario, se universaliza; en ésta, porque todo lenguaje, con muchos rasgos de la creación poética, es harto personal, sirve para la filosofía

en y desde la que se elabora, y la resolución de los problemas no puede se pararse del esclarecimiento de aquellos términos que los expresan.

La enojosa circunstancia ha hecho que diversos autores, ya desde antiguo, vengán abogando por una utopía: la lingua universalis. Utópica solicitud por ser el lenguaje una realidad viva y en continua mutación, mucho más pronunciada en el lenguaje filosófico, cuyos términos son nudos históricos del pensamiento con y por los que discurre la historia de la filosoffia. De aquí que la filosofía no pueda funcionar sin términos, los cuales entrañan las ideas, ya que no se entiende sistema filosófico alguno sin entender las palabras con y en las que se expresa, y viceversa.

Por eso, tras dar cuenta de la importancia del tópico de la razón en nuestra cultura, así como de la ausencia de univocidad significativa, hemos realizado el estudio histórico de la razón, al que anteriormente hacía mos referencia, en dos etapas:

La primera, investigando el origen y la etimología de ratio, vemos cómo, por la progresiva helenización del pueblo romano, por la necesidad de vocablos para la expresión de ideas técnico-científicas y filosóficas y por el contacto con lógos, ratio evoluciona, desde su primitivo significado de "cálculo", hasta "razón, entendida como facultad del alma, designando la actividad superior del espíritu -sentido que también había alcanzado lógos, a partir de la significación fundamental de "habla apofántica". Adaptación de ratio al lenguaje filosófico en la que juega un papel de importancia capital la obra de Cicerón.

Este estudio etimológico abre las puertas de la segunda etapa, la que hemos calificado de "historia de la razón", puesto que no se entiende término alguno sin recurrir a su historia. Este capítulo nos lleva desde el mundo griego, que iniciamos en Pitágoras y su escuela, hasta el mundo renacentista, con la consideración de Nicolás de Cusa. El recorrido histórico aquí realizado nos ha ido mostrando los múltiples y variados sentidos y usos que, tanto lógos como ratio, han tenido en el pitagorismo, Heráclito,

Platón, Aristóteles, el estoicismo y el cristianismo -en donde vemos aparecer el término Verbum-; la relación que, a lo largo de la Edad Media, han mantenido razón y fe; las notas características y peculiares de que se dota a la razón, en esa época, gozne entre la Antigüedad y la Modernidad, que es el Renacimiento, con el testimonio de las obras del Cusano.

Especial atención ha merecido la consideración de la razón como facultad: la mayor parte de los pensadores estudiados así la han tratado, al defender que el alma humana realiza sus múltiples funciones por medio de sus múltiples potencias, entre las que figura la razón, a cuyo cargo está el entender razonando.

Hasta aquí la Introducción y el bagaje histórico, cultural y filosófico que precede a Descartes. Lo visto nos deja en el umbral mismo del espacio histórico en el que aparecerá Descartes para desarrollar su acción filosófica: la Modernidad. Época que no hemos dudado en calificar de "edad de la razón".

Y en lo que sigue de inmediato se entiende plenamente lo que líneas atrás llamábamos centralidad temporal o cronológica del tema de la razón en Descartes. Porque el capítulo primero de la segunda parte de nuestra tesis está escrito con la intención de hacer ver que lo habido en la filosofía posterior a Descartes es prolongación de la preocupación cartesiana por la razón y el método: continuación que, como poco, alcanza hasta esa figura señera de la filosofía moderna que es Manuel Kant, del que no cabe prescindir cuando del tema de la razón se trata, ya que con él encuentra cabal cumplimiento la inquietud iniciada por y con Descartes de dotar de autonomía a la razón en la sumisión de esa razón a un método cuyo legislador no sea otro que la propia razón. La proximidad en las ideas y el quehacer filosófico de ambos pensadores no puede ser mayor como ponen de manifiesto los muchos pasajes de las obras que se citan en las páginas a este menester destinadas. Coincidencia asimismo patente en los autores, los más notables al menos, que ocupan el espacio intelectual que va desde el filó-

sofo de la Tournemine hasta el de Königsberg: lógica en los Malebranche, Espinosa y Leibniz, herederos y depositarios de la corriente racionalista iniciada por Descartes, pero evidente también en los empiristas Bacon, Locke y Hume, como demuestran los abundantes pasajes de los escritos que de estos pensadores, de las islas y del continente, hemos referido.

Con ello nos hemos hecho eco de una verdad histórica, la ancestral preocupación de la filosofía occidental por el tema de la razón, muy anterior a Descartes, y la continuidad del interés en instituir la razón metódica, posterior a Descartes; a la vez que hemos satisfecho en no pequeña medida nuestra curiosidad filosófica por comprender buena parte de la historia del pensamiento occidental, teniendo como guía la razón, aunque una mayor y mejor comprensión está reclamando bastante más tiempo y estudio del hasta ahora dedicados.

En ese intento por entender y comprender nuestro pasado filosófico advertimos cómo esa inflexión sufrida por la razón, la razón metódica, al comienzo de una época, la modernidad, contaba con un autor paladino, Descartes. Hasta él llegamos en la primera parte de este trabajo; con lo acontecido después de él iniciamos la segunda parte; de él nos ocupamos en las páginas que restan.

Entramos, así, en lo que, según apuntamos al inicio casi de esta sección de conclusiones, hemos llamado centro temático de esta tesis. Parte final de la investigación que desarrollamos en tres capítulos.

En el primero, hacemos ver el importante papel jugado por Descartes en ese esfuerzo por romper con la filosofía precedente al objeto de dotar de autonomía a la razón. Esto lo queremos expresar con el calificativo de "apologeta de la razón" para Descartes. Pero, además, nos servimos de tal título para señalar las excelentes consideraciones que nuestro autor tiene para con la razón así como su total sumisión a ella y su gran aprecio por el uso de la misma. Textualmente, nos dice, es la razón lo que nos distingue de los animales; está dispuesto a obedecerla, pues sólo ella puede man-

dar sobre sus pensamientos; no existe mayor contento para él que la seguridad de usar su razón toda, siguiendo el método establecido. Y es que, en definitiva, en el uso de y la obediencia a la razón, nos confiesa Descartes, radica la felicidad y bondad del hombre.

De aquí que no admita, para la validación de sus pensamientos e ideas, otra instancia que la razón. Lo que hasta entonces no se había hecho ni colectiva ni individualmente. Por eso la primera tarea será la de liberarse de todos los falsos prejuicios, deslizados en nuestra mente de forma incontrolada, con el fin de evitar el peligro de error.

Purga de la mente que ha de hacerse mediante la búsqueda, el establecimiento y la sumisión a un método, méthode pour bien conduire sa raison, o a unas reglas, regulae ad directionem ingenii.

Resulta, pues, que la obra de Descartes consiste en un esfuerzo por conquistar la libertad de la razón, si bien de la razón reglada por un método; y su filosofía, en definitiva, es una filosofía de la razón.

Pero difícilmente podíamos entender ese esfuerzo y esa filosofía, si antes no conocíamos la significación que Descartes otorga al concepto de razón.

A fijar el significado de "razón" está dedicado el segundo de los capítulos de esta última parte.

Tarea que no hemos podido realizar con la brevedad y la sencillez que una definición nos hubiera permitido, pues no existe definición ni sistematización de dicho concepto por parte de Descartes; al contrario, toda una gama de sinónimos se extiende a lo largo de sus varias obras, cuyos temas había que averiguar y explicitar a fin de aclarar la univocidad significativa subyacente a tales términos. Por ello nos hemos visto obligados a realizar una hermenéutica de aquellos textos en donde aparecen vocablos tales como ingenium, lumière naturelle, bon sens, por una parte, y, por otra, de mens/esprit, intellectus/entendement, anima/âme.

Como resultado de este análisis encontramos lo siguiente:

En primer lugar, que la razón, en sinonimia con ingenio, luz natural y buen sentido, tiene el sentido de "poder de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso".

Esto es la razón o buen sentido, porque esto y no otra cosa "es lo que el autor entiende aquí por el buen sentido."

Eso también es la razón o el ingenio, porque "el fin de los estudios debe ser dirigir el ingenio para que realice juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presenta."

Y ello es asimismo la razón o luz natural, "la luz natural de la razón", porque Dios ha dado "a cada uno una luz para discernir lo verdadero de lo falso".

"Luz natural", la expresión más querida por Descartes para referirse a la razón, con la intención de distinguirla e independizarla de cualquier otra iluminación, por ejemplo, la sobrenatural o divina de san Agustín, por ser natural y propia a todo hombre, a quien basta su razón, ingenio o buen sentido para lanzarse a la búsqueda de la verdad guiado por esa luz.

En segundo lugar, que la razón, equiparada a espíritu, entendimiento y alma, nos aparece como "una cosa que piensa".

Así se nos presenta la razón, espíritu o entendimiento, porque, "hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón".

Y asimismo se nos presenta la razón o alma, porque a "ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy" "no atribuyo... sino solamente lo que es pensamiento".

Si tenemos en cuenta, por otra parte, que una res cogitans es "una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente", o, como Descartes dice en otro lugar, "con el término pensamiento entiendo todo lo que se produce en nos otros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello"; y, "así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del enten

dimiento, de la imaginación y de los sentidos"; teniendo presentes todas estas puntualizaciones, estaremos de acuerdo en que la razón no es otra cosa que la capacidad de realizar juicios. Reconsideremos los pasos dados y que nos han permitido hacer esta afirmación:

Si la razón, como buen sentido, ingenio o luz natural, hay que entenderla como la "facultad" judicativa, y, si la razón, como espíritu, entendimiento o alma, se entiende como la sede del pensamiento, una de cuyas acepciones es afirmar lo verdadero y negar lo falso, nada impide concluir que la razón humana es la capacidad del juzgar.

Así se entiende el gran interés de Descartes por atenerse exclusivamente a la razón, por cuanto nuestro autor "siempre tenía muchas ganas de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis actos y andar seguro en esta vida", según manifiesta él mismo.

La razón, considerada de este modo, contiene por igual el entendimiento y la voluntad, o, para decirlo con las mismas palabras de Descartes, tanto las percepciones del entendimiento cuanto las determinaciones de la voluntad, ya que uno y otra son necesarios para la ejecución de los juicios: aquél, para suministrarnos los datos a considerar, y ésta, para dar o no nuestro consentimiento a lo que hemos percibido mediante el entendimiento.

Naturalmente, la razón, vista de esta manera, no es en modo alguno aquella facultad de la que se hablaba en la psicología escolástica, de corte aristotélico-tomista, sino el conjunto de facultades superiores del conocimiento.

Que no es facultad se pone de manifiesto al advertir que Descartes no reconoce que en el alma humana puedan distinguirse varias partes ni que en el ser humano puedan existir varias almas, pues, "el espíritu, o alma del hombre, no puede concebirse más que como indivisible" y "en el hombre existe una única alma, a saber, la racional"; al observar la negativa de Descartes a aceptar las formas sustanciales y las cualidades reales, "yo no

supongo ningunas cualidades reales en la naturaleza, que se añadan a la sustancia", así como su no a la clásica teoría de sustancia y accidentes, "no se puede suponer que los accidentes sean reales"; y, finalmente, por el simple motivo histórico de que ya con Guillermo de Ockham la teoría de las facultades había recibido un acerado golpe del que nunca se recobraría, a lo que Descartes decide sumarse: ni las capacidades pueden concebirse clara y distintamente como separadas y distintas del alma ni ésta sin aquéllas.

Desde luego que Descartes sigue utilizando el término facultas; pero ello por exigencias del vocabulario filosófico del momento, en el que, en su forma técnica, todavía se conservaba y se echaba mano de esta palabra, si bien con la variante de usarlo en su más estricto sentido etimológico, el de "capacidad" o "aptitud".

Si, desde la perspectiva funcional, la razón nos ha aparecido como potencia judicativa, desde la perspectiva óptica, se presenta en Descartes como reunión de las facultades superiores que permiten realizar los juicios.

El último apartado del penúltimo de los capítulos escritos lo dedicamos a demostrar este segundo aspecto de la razón, el cual se deriva, a modo de conclusión, de lo que precede.

Admite Descartes las "facultades" de entendimiento, voluntad y memoria, considerada la sustancia pensante en toda su pureza y en sí sola; y las de sensibilidad, imaginación y afectividad, contemplada la sustancia pensante en estrecha unión al cuerpo; entramado facultativo que fue gestándose paulatinamente en nuestro autor, como lo demuestran algunas de las Reglas, aunque ya en ellas se afirma que es una y la misma "fuerza" la que entiende, quiere, juzga, recuerda,...

Seis "facultades" de las que de sólo dos de ellas depende el dispositivo último por el que se lleva a efecto el juicio: el entendimiento, "no podríamos juzgar acerca de nada, si nuestro entendimiento no interviniese",

y la voluntad, "la voluntad es absolutamente necesaria para dar nuestro consentimiento a lo que hemos percibido de alguna manera".

Claro que, siendo una sola la mente que se manifiesta en diversas operaciones, el resto de capacidades debe intervenir en el juicio. En efecto, así es. Memoria, sensibilidad, imaginación y afectividad, a modo de "facultades inferiores", preparan el juicio, que, posteriormente, efectuarán las "facultades superiores" del entendimiento y la voluntad. Ello permite hablar de la "armonía de las facultades", fiel reflejo de la inquebrantable unidad anímica del ser humano.

Así pues, las "facultades superiores" de entendimiento y voluntad, aquél como luz que guía nuestros actos y suministra información, y ésta como fuerza que nos lleva a su realización e impels al juicio, son las "facultades" que concurren a la puesta en obra del juzgar humano, auxiliadas por los recuerdos, sensaciones, imágenes y afectos de las "facultades inferiores".

La razón, en definitiva, como aglutinante de las facultades superiores del juzgar o conocer, es la responsable última de nuestros aciertos o errores, verdades o falsedades. De aquí que sea preciso curar y reglar esa razón, sometiénola a un método debidamente meditado y firmemente observado.

Y con este estado de ánimo cartesiano, en repetidas ocasiones manifestado, está redactado el último de los capítulos de la tesis, razón y método, tendente a mostrar, con la ayuda de los propios textos de Descartes, la inseparabilidad de razón y método. Lo que viene a completar el estudio de la razón en Descartes, ya que sin atender a esta faceta nuestro trabajo hubiese quedado inconcluso.

La necesidad de método para la razón es una idea que muy pronto y repetidamente manifestó Descartes en sus escritos: aparece, prácticamente, en todas sus obras, tanto en las publicadas, desde el Discurso del Método a los Principios de la Filosofía, como en las póstumas, Reglas para la di-

rección del ingenio e Investigación de la verdad por la luz natural, por ejemplo, sin que tampoco falte en su abundante Correspondencia. Urgencia en la dotación de metodología para la razón de igual modo que de racionalidad para el método. Lo que es buena prueba de la indisolubilidad de razón y método.

Tan importante pareció a Descartes el asunto que, podemos afirmar, hizo profesión metodológica a lo largo de su vida, según manifiesta en muchas de las páginas del Discurso, al comentar que empleó "todas las fuerzas de mi ingenio en seleccionar los caminos que debía seguir"; caminos los seguidos que le permitieron formar "un método, mediante el cual me parece que cuento con el medio de aumentar gradualmente mi conocimiento"; método en el que "continuaba ejercitándome..., pues, además de que ponía cuidado en conducir mis pensamientos según sus reglas, en ocasiones reservaba algunas horas que empleaba de modo particular para ponerlo en práctica". Hasta tal punto esto es así que el método de Descartes resulta inseparable de su biografía intelectual.

El por qué de esa necesidad de método se responde, de una parte, por motivaciones epocales, la valoración del legado cultural así como la determinación de la función del quehacer científico, y, de otra, por intereses personales, acabar con la falta de solidez de los juicios al igual que abolir toda clase de prejuicios; lo que, en definitiva, Descartes anda buscando es la cesión a la razón de la rectoría en todo lo concerniente a la filosofía y a la ciencia. Tarea que, en cualquier caso, habrá de realizarse de forma cautelar.

Misiones todas que cumple el método diseñado por Descartes, cuya concepción, "entiendo por método unas reglas ciertas y fáciles; cualquiera que las observe con exactitud jamás tomará nada falso por verdadero, y, sin consumir inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino aumentando siempre gradualmente la ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todas aquellas cosas de que es capaz", pone de manifiesto y destaca dos notas,

vía de certeza y economía de esfuerzo, muy en consonancia con el imperativo de certeza que preside la teoría del conocimiento cartesiana.

De él Descartes se siente satisfecho porque "lo que más me contentaba de este método era que, por él, estaba seguro de usar en todo mi razón, si no perfectamente, al menos lo mejor que estuviese en mi poder; además de que yo sentía, practicándolo, que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más neta y distintamente sus objetos", respondiendo así a su deseo de "emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar, tanto como pudiese, en el conocimiento de la verdad", y ello "siguiendo el método que me había prescrito".

Si, pues, la razón se cultiva y desarrolla en su sumisión y seguimiento del método, no puede ser por otro motivo que porque la razón metódica acata y se desenvuelve según un método racional, cuyo primer cometido será el de la curación de la mente, o su desescombros, limpieza y allanamiento, para utilizar dos metáforas del propio Descartes, mediante la duda metódica de la razón; ello le devolverá la pureza y nitidez a la razón que le permita afrontar la tarea del conocer con las máximas garantías de seguridad y acierto.

Podría pensarse que una razón metódica choca frontalmente con la razón autónoma. Nosotros creemos que no es así: y no lo es porque la autonomía hace referencia a la total independencia de que debe gozar la razón, bien entendido que esa independencia no es anarquía ni desorden, sino autarquía y entera libertad para que la propia razón busque los medios que posibiliten su reinado en todo lo humano, y que, en el caso concreto de Descartes, se traduce en la elaboración y promulgación de unas reglas que, reunidas en un método, permitan, efectiva y certeramente, la función cognoscitiva. Normas y método que proyecta y compone la razón y a las que gustosamente se somete porque en ellas reconoce su impronta y acción. Habrá, pues, razón autónoma si hay razón metódica; la razón será metódica si la razón se somete a un método; y la razón se atenderá a un método si éste es

racional.

¿Goza de tal cualidad el método creado y establecido por Descartes?

En nuestra opinión, la respuesta a esta pregunta ha de ser afirmativa.

Y el argumento que justifica esta contestación es sencilla: al ser el método obra de la razón, aquél lleva irremisiblemente el cuño de su artífice. Porque el método es la propia razón en movimiento, o, para decirlo de otra forma, el método surge en y por el dinamismo y el ejercicio de la razón; por ello no es nada extraño que las dos principales prescripciones del método, el orden y la simplicidad, son orden y simplicidad propios de la razón.

El propio Descartes así lo dejó escrito: no hay método sin orden ni simplicidad porque "todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas a las que hay que dirigir la fuerza de la mente para encontrar alguna verdad. Y lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples". Ahora bien, esa simplicidad y ese orden son los peculiares, característicos y es pecíficos de la razón, pues, por lo que toca a la simplicidad, las cosas "sólo han de ser consideradas en cuanto son captadas por el entendimiento; en este sentido las dividimos en naturalezas muy simples y en complejas o compuestas"; y, por lo que respecta al orden, es preciso observar constantemente el "orden que o bien existe en el objeto mismo, o bien se lo ha introducido ingeniosamente mediante el pensamiento".

Razón metódica, antes, y, ahora, método racional vienen a confirmar que razón y método mantienen una relación tan estrecha que se amalgaman en una infrangible unidad. Así se establece, en y con Descartes, la razón metódica.

346

BIBLIOGRAFIA

A) DESCARTES1. Obras fuentes

- DESCARTES, R., Meditationes de Prima Philosophia. Objectiones et Responsiones, en OEuvres de Descartes. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Reed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1964-1974, vol. VII.
- " Méditations métaphysiques. Objections et Réponses, en edic. cit., vol. IX-1.
- " Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Introducción, traducción y notas de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- " Regulae ad directionem ingenii, en OEuvres de Descartes, vol. X.
- " Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.
- " Lettre a Mersenne, 26 avril 1643, en OEuvres de Descartes, vol. III.
- " Discours de la Méthode & Essais, en edic. cit., vol. VI.
- " Discours de la Méthode. Texte et commentaire par E. Gilson, J. Vrin, 3^e ed., París, 1962.
- " Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría. Prólogo, traducción y notas de G. Quintás, Alfaguara, Madrid, 1981.
- " Passions de l'Âme, en OEuvres de Descartes, vol. XI.
- " Lettre a Mersenne, 20 novembre 1629, en edic. cit., vol. I.
- " Lettre a Mersenne, 16 octobre 1639, en edic. cit., vol. II.
- " Lettre a Elisabeth, 21 mai 1643, en edic. cit., vol. III.
- " Lettre a Arnauld, 29 juillet 1648, en edic. cit., vol. V.
- " Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, en edic. cit., vol. X.
- " La recherche de la vérité par la lumière naturelle, en OEuvres et Lettres. Textes présentés par A. Bridoux, Gallimard, Bruges, 1970.
- " Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, en OEU-

vres de Descartes, vol. IV.

DESCARTES, R., Lettre a Elisabeth, 6 octobre 1645, en edic. cit., vol. IV.

" Lettre a Elisabeth, septembre 1646, en edic. cit., vol. IV.

" Lettre a Elisabeth, 1^{re} septembre 1645, en edic. cit., vol. IV.

" Principes de la Philosophie, en edic. cit., vol. IX-2.

" Entretien avec Burman (Manuscrit de Göttinguen). Texte présenté et annoté par Ch. Adam, J. Vrin, 2^e ed., Paris, 1975.

" Lettre a Elisabeth, juin 1645, en Oeuvres de Descartes, vol. IV.

" Lettre a Mersenne, juillet 1641, en edic. cit., vol. III.

" Lettre a Regius, mai 1641, en edic. cit., vol. III.

" Notae in Programma quoddam, en edic. cit., vol. VIII-2.

" Lettre a . . ., mars 1638, en edic. cit., vol. II.

" Traité de l'Homme, en edic. cit., vol. XI

" Lettre a Regius, janvier 1642, en edic. cit., vol. III.

" Lettre a l'Abbé de Launay, 22 juillet 1641, en edic. cit., vol. III.

2. Estudios

ADAM, Ch., Vie et oeuvres de Descartes. Etude historique, en Oeuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, L. Cerf, Paris, 1897-1913, vol. XII.

ALLARD, J.-L., Le mathématicisme de Descartes, edit. de l'Université d'Ottawa, Canada, 1963.

ALQUIE, F., La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P.U.F., Paris, 1950.

ANGELIS, E. de, Il metodo geometrico nella Filosofia del Seicento, Felice Le Monnier, Firenze, 1964.

ARIAS AZPIAZU, J.M., La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana, Fundación Juan March, Madrid, 1971.

ARMOGATHE, J.R. y MARION, J.L., Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes, ediz. dell'Ateneo, Roma, 1976.

- BAILLET, A., La vie de Monsieur Des-Cartes, Georg Olms Verlag, Hildesheim. New York, 1972, 2 vols.
- BECK, L.J., The method of Descartes. A study of the *Regulae*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- " The metaphysics of Descartes. A study of the *Meditations*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- BELAVAL, Y., Leibniz critique de Descartes, Gallimard, Paris, 1960.
- BLANSHARD, B., Reason and analysis, George Allen & Unwin, Londres, 1962.
- BOUILLIER, F., Histoire de la Philosophie Cartésienne, Georg Olms Verlag, Hildesheim. New York, 1972, 2 vols.
- BREHIER, E., Etudes de philosophie antique, P.U.F., Paris, 1955.
- BURTT, E.A., Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Ensayo histórico y crítico. Traducción de R. Rojo, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- CAHNE, P.A., Index du Discours de la Méthode de René Descartes, ediz. dell'Ateneo, Roma, 1977.
- CHOMSKY, N., Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista. Versión española de E. Wulff, Gredos, Madrid, 1969.
- FRONDIZI, R., El yo como estructura dinámica, Paidós, Buenos Aires, 1970.
- GAOS, J., Museo de filósofos. Sala del cartesianismo, U.N.A.M., México, 1960.
- GARCIA LOPEZ, J., El conocimiento de Dios en Descartes, E.U.N.S.A., Pamplona, 1976.
- GILSON, E., Index scholastico-cartésien. Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Burt Franklin, New York, 1912.
- " Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, 3^e ed., Paris, 1967.
- GOMEZ PIN, V., Conocer Descartes y su obra. Con la colaboración de M. le Doeuf y J. Echevarría, Dopesa, 1^a ed., Barcelona, 1979.
- GOUHIER, H., La pensée métaphysique de Descartes, J. Vrin, Paris, 1962.
- " Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Métaphysique et la Morale, J. Vrin, Paris, 1973.
- " Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle, J. Vrin, Paris, 1978.

- GRIMALDI, N., L'expérience de la pensée, dans la philosophie de Descartes, J. Vrin, París, 1978.
- GUEROULT, M., Descartes selon l'ordre des raisons. I: L'âme et Dieu y II: L'âme et le corps, Aubier-Montaigne, París, 1953.
- HAMELIN, O., El sistema de Descartes. Traducción de A. Haydée Raggio, Losada, Buenos Aires, 1949.
- JASPERS, K., Descartes y la filosofía. Traducción de O. Bayer, La Pléyade, Buenos Aires, 1973.
- KEELING, S.V., Descartes, Oxford University Press, Londres. Oxford. New York, 1968.
- KOYRE, A., Introduction a la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes, Gallimard, Poitiers, 1970.
- KÜNG, H., ¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Traducción de J.M^º Bravo, Cristiandad, 4^ª ed., Madrid, 1979.
- LAPORTE, J., Le rationalisme de Descartes, P.U.F., París, 1950.
- LAZZERONI, V., La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica, Cedam, Padua, 1940.
- LEFEVRE, R., La vocation de Descartes, P.U.F., París, 1956.
- " L'humanisme de Descartes, P.U.F., París, 1957.
- " Le criticisme de Descartes, P.U.F., París, 1958.
- " La structure du cartésianisme, Public. de l'Université de Lille III, 1978.
- LLEDO, E., Filosofía y lenguaje, Ariel, Barcelona, 1970.
- MARECHAL, J. de, El punto de partida de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. III: El conflicto entre racionalismo y empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant. Versión castellana de S. Caballero, Gredos, Madrid, 1958.
- ORTEGA Y GASSET, J., Reflexiones de centenario. 1724-1924, en Obras completas, tomo IV (1929-1933), Revista de Occidente, 6^ª ed., Madrid, 1966.
- " "Prólogo" a Veinte años de caza mayor del Conde de Yeves, en Obras completas, tomo VI (1941-1946), Revista de Occidente, 7^ª ed., Madrid, 1973.
- POLO, L., Evidencia y realidad en Descartes, Rialp, Madrid, 1963.

- RABADE, S., Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro, Madrid, 1971.
- " Verdad, conocimiento y ser, Gredos, 2ª ed., Madrid, 1974.
- " Teoría e historia de la razón, curso de doctorado, Universidad Complutense, 1978-79.
- " Método y pensamiento en la modernidad, Narcea, Madrid, 1981.
- RODIS-LEWIS, G., L'oeuvre de Descartes, J. Vrin, París, 1971, 2 vols.
- " Descartes y el racionalismo. Traducción de F. Domingo, Oikos-tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1971.
- ROMANOWSKI, S., L'illusion chez Descartes. La structure du discours cartésien, Klincksieck, París, 1974.
- SAISSET, E., Descartes, sus precursores y sus discípulos. Traducción de E. Ovejero, La España Moderna, Madrid, /sin fecha/.
- SERRUS, Ch., La méthode de Descartes et son application à la métaphysique, F. Alcan, París, 1933.
- VILLORO, L., La idea y el ente en la filosofía de Descartes, F.C.E., México, 1965.
- VUILLEMIN, J., Mathématiques et métaphysique chez Descartes, P.U.F., París, 1960.
- XIRAU, J., Descartes, Leibniz, Rousseau, U.N.A.M., México, 1973.

3. Artículos

- ARCE IRASCOZO, J.L., Dios y la gnoseología del error en Descartes, en "Anales del Seminario de Metafísica", XIV (1979), pp. 25-46.
- BIRAULT, H., Science et métaphysique chez Descartes et chez Pascal, en "Archives de Philosophie", XXVII (1964), pp. 483-526.
- DIAZ ESTRADA, J., El método y la verdad en Descartes, en "Revista de Filosofía", XI (1971), pp. 182-209.
- FERNANDEZ RODRIGUEZ, J.L., La idea en Descartes, en "Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra", IX (1976), pp. 111-164.
- MARTINEZ GOMEZ, L., La luz natural, superviviente de la duda cartesiana, en "Pensamiento", 6 (1950), pp. 147-171.
- NAVARRO CORDON, J. M., Método y filosofía en Descartes, en "Anales del Seminario de Metafísica", VII (1972), pp. 39-63.

- RABADE ROMEO, S., Dios y el problema del criterio en Descartes, en "Miscelánea", 47-48 (1967), pp.
- ROUGIER, L., L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale, en "Dialectica", 11 (1957), pp. 306-323.
- TERAN, S., Notas sobre la realidad de las facultades del alma, en "Ortodoxia", 7 (1943), pp. 167-268.
- WAHL, J., Cartesius ille, en "Episteme" (1962), pp. 335-339.

4. Repertorios bibliográficos

- RODIS-LEWIS, G., Cinquante ans d'études cartésiennes, en "Revue Philosophique", París, 1951, pp. 249-267.
- SEBBA, G., Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to Descartes Literature. 1800-1960, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964.
- VARIOS, Répertoire bibliographique de la Philosophie, Inst. Sup. de Philos., Lovaina, 1960 y ss.

B) OTRA BIBLIOGRAFIA

Ofrecemos una selección de los autores, obras, estudios y artículos más importantes y significativos, utilizados en la elaboración de esta tesis:

1. Obras fuentes

- AGUSTIN (san), Soliloquios, en Obras de san Agustín en edic. bilingüe. Vol. I. Preparado por el P. Victorino Capenaga, B.A.C., 4ª ed., Madrid, 1969.
- " De Trinitate, en MIGNE, J.-P., Patrologiae cursus completus, series latina (abreviado: P.L.), tomo 42. Reed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1969.
- " De Vera Religione, en P.L., tomo 34. Reed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1969.
- " In Joannis Evangelium Tractatus, en P.L., tomo 35. París, 1845.
- ANSELMO (san), Proslogion seu Allocutum de Dei existentia, en P.L., tomo 158. Reed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1975.
- " Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis

nec non gratias Dei cum libero arbitrio, en P.L., tomo 158.

ARISTOTELES, Metafísica. Edición trilingüe en griego, latín y castellano por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, 2 vols.

" De l'Âme. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin, Collect. des Univ. de France (G. Budé), "Les Belles Lettres", Paris, 1966.

" Du ciel. Texte établi et traduit par P. Moraux, edic. cit., Paris, 1965.

" De la génération et de la corruption. Texte établi et traduit par Ch. Mugler, edic. cit., Paris, 1966.

" Physique. Texte établi et traduit par H. Carteron, edic. cit., Paris, 1973, 2 tomos.

" The Magna Moralia. With an English translation by G.C. Armstrong, en Aristotle in twenty-three volumes, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, W. Heinemann, Londres, 1969, vol. XVIII.

" The Nicomachean Ethics. With an English translation by H. Rackham, en edic. cit., 1975, vol. XIX.

ARNIM, H. von, Stoicorum Veterum Fragmenta, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1921, 4 vols.

BACON, F., Novum Organon, en The Works of Francis Bacon. Ed. de J. Spedding, R. Leslie y D.O. Head, Londres, 1858. Reed. F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, vol. 1.

" Instauratio Magna, en edic. cit., vol. 1.

" Aphorismi et consilia, de auxiliis mentis, et accensione luminis naturalis, en edic. cit., vol. 3.

CICERON, M.T., Academica. With an English translation by H. Rackham, en Cicero in twenty-eight volumes, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, W. Heinemann, Londres, 1967, vol. XIX.

" De Natura Deorum. With an English translation by H. Rackham, en edic. cit., vol. XIX

" Des Termes extrêmes des biens et des maux (De Finibus). Texte établi et traduit par J. Martha, Collect. des Univ. de France (G. Budé), "Les Belles Lettres", Paris, 1967, 2 tomos.

CUSA, N. de, De docta ignorantia, en Nicolai Cusae Cardinalis Opera, Pa-

- ris, 1514. Reed. Minerva, Frankfurt/ Main, 1962, vol. I.
- CUSA, N. de, De conjecturis, en edic. cit., vol. I.
- DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmann, 16ª ed., Dublin-Zürich, 1972-1974, 3 vols.
- EPICTETO, Entretiens, en Les Stoiciens. Textes traduits par E. Bréhier, Gallimard, Paris, 1962.
- ESCOTO, J., Liber de divina praedestinatione, en P.L., tomo 122. Reed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1978.
- " De divisione Naturae, en P.L., tomo 122.
- ESPINOSA, B., Cogitata metaphysica, en Spinoza Opera. Ed. de Carl Gebhart, Heidelberg, 1822. Reedit. Carl Winters, Heidelberg, 1972, vol. 1.
- " De Intellectus Emendatione Tractatus, en edic. cit., vol. 2.
- " Ethica ordine geometrico demonstrata, en edic. cit., vol. 2.
- " Tractatus theologico-politicus, en edic. cit., vol. 3.
- GALILEI, G., Il Saggiatore, G. Mascardi, Roma, 1623.
- HUARTE, J., Examen de ingenios para las ciencias. Edición preparada por E. Torre, Nacional, Madrid, 1977.
- HUME, D., A treatise of human nature, en The philosophical Works. Ed. de Th. H. Green y Th. H. Grose, Londres, 1886. Reed. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964, vols. 1 y 2.
- " Dialogues concerning natural religion, en edic. cit., vols. 1 y 2.
- " Enquiry concerning human understanding, en edic. cit., vol. 4.
- KANT, I., La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Edición bilingüe, introducción y traducción por R. Ceñal, C.S.I.C., Madrid, 1961.
- " Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, en Filosofía de la historia. Traducción de E. Estiú, Nova, 2ª ed., Buenos Aires, 1964.
- " Crítica de la Razón Pura. Traducción de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- LEIBNIZ, G.W., Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie, en Die Philosophischen Schriften. Ed. de G. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1960-1961, vol. 5.

- LEIBNIZ, G.W., Essais de Theodicee, en edic. cit., vol. 6.
- LOCKE, J., Essay on human understanding, en The Works of John Locke. Ed. de Th. Tegg y otros, Londres, 1823. Reed. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, vols. 1-4.
- MALEBRANCHE, N., Recherche de la vérité. Edité par G. Rodis-Lewis, en Oeuvres de Malebranche, J. Vrin, París, 1958-1970, tomos I-III.
- MARCO AURELIO, Pensées. Texte établi par A.I. Trannoy, Collect. des Univ. de France (G. Budé), "Les Belles Lettres", París, 1939.
- PLATON, Phédon. Texte établi et traduit par L. Robin, en Oeuvres complètes, Collect. des Univ. de France (G. Budé), "Les Belles Lettres", París, 1970, tomo IV-1^a p.
- " Le Sophiste. Texte établi et traduit par A. Diès, en edic. cit., París, 1969, tomo VIII-3^a p.
- " Théétète. Texte établi et traduit par A. Diès, en edic. cit., París, 1967, tomo VIII-2^a p.
- " Timée. Texte établi et traduit par A. Rivaud, en edic. cit., París, 1970, tomo X.
- SAN VICTOR, H. de, De Sacramentis Christianae Fidei, en P.L., tomo 176. Re ed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1976.
- SENECA, L.A., De Consolatione ad Helviam matrem, en L. ANNAEI SENECAE Opera philosophica, quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Ahenani, Ruhkopfii, aliarumque commentariis, tum suis illustravit notis M.N. Bouillet, París, 1826-1832. Reed. Paideia, Brescia, 1972-1978, vol. II.
- " Ad Lucilium Epistolae Morales, en edic. cit., vols. III y IV.
- SUAREZ, F., De anima, en Opera omnia, L. Vivès, París, 1856, vol. III.
- " Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De Anima". Introducción y edición crítica por S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978, vol. I.
- " Disputaciones metafísicas. Texto latino y versión castellana. Edición y traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Gredos, Madrid, 1960-1966, 7 vols.
- TERTULIANO, Q.S.F., Liber de Praescriptionibus adversus haereticos, en P.L., tomo 2. Reed. Brepols, Turnhout (Bélgica), 1956.
- TOMAS DE AQUINO (santo), L'être et l'essence. Trad. et notes par C. Cappelletti, J. Vrin, 3^a ed., París, 1965.

- TOMAS DE AQUINO (santo), Summa Theologiae. Cura fratrum eiusdem Ordinis, B.A.C., 3ª ed., Madrid, 1961-1968, 8 vols.
- " Summa contra Gentas. Edición bilingüe de L. Robles Garcedo y A. Robles Sierre. Introducción de J.M. Garganta, B.A.C., 2ª ed., Madrid, 1987-1988, 2 vols.
- " In Aristotelis Librum de Anima Commentarius. Cura ac studio F. Angeli M. Pirotta, Marietti, 4ª ed., Torino, 1989.
- " Quaest. disput. De Veritate. Cura et studio R. Spiazzi, en Quaestiones disputatae, Marietti, Torino, 1984, vol. I.

2. Estudios

- ADORNO, Th. W., Terminología filosófica. Versión española de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Revisada por J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1976, 2 vols.
- ALAIN, La théorie de la connaissance des stoïciens, P.U.F., París, 1964.
- BRONOWSKI, J., El sentido común de la ciencia. Traducción de M. Carbonell, Península, 1ª ed., Barcelona, 1978.
- BRUNSCHWIG, L., Héritage de mots. Héritage d'idées, P.U.F., 2ª ed., París, 1980.
- CASSIRER, E., Filosofía de la Ilustración. Versión española de E. Imaz, F. O.E., México, 1943.
- GARCIA ABENSIO, P., La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes intelectual y sensible del conocer humano, J. Flors, Barcelona, 1961.
- GARCIA JUNCEDA, J.A., De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber occidental, Fragua, Madrid, 1975.
- GIGON, O., Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. Versión española de M. Carrión Gutiérrez, Gredos, Madrid, 1971.
- GILSON, E., La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Versión española de A. Pacios y S. Caballero, Gredos, 2ª reimp. de la 2ª ed., Madrid, 1976.
- GRUBE, G.M.A., El pensamiento de Platón. Traducción española de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973.

- GUTHRIE, W.K.C., Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles. Traducción de F.M. Torner, F.C.E., 5ª reimp., México, 1973.
- HAZARD, P., El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Traducción de J. Marías, Guadarrama, Madrid, 1958.
- HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo. Traducción de J. Gaos, F.C.E., 5ª ed., México, 1974.
- JAEGER, W., Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Versión española de J. Gaos, F.C.E., 1ª ed., México, 1946.
- JASPERS, K., La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Traducción de L. Piossek, Sudamericana, 2ª ed., Buenos Aires, 1957.
- KOLAKOWSKI, L., Tratado sobre la mortalidad de la razón. Ensayos filosóficos. Versión castellana: M. Mascillano, Monte Avila, Caracas, 1965.
- KUHN, Th.S., La estructura de las revoluciones científicas. Traducción de A. Contín, F.C.E., 1ª reimp., Madrid, 1975.
- LONG, A.A., La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos. Traducción del inglés por P. Jordán de Urrías, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- MEILLET, A., Historia de la Lengua latina. Traducción de F. Sanz, C. Rodríguez, A. Mª Duarte, Avesta, Reus, 1972.
- PARKINSON, G.H.R., Spinoza's theory of knowledge, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- RABADE, S., Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV, C.S.I.C., Madrid, 1966.
- " Hume y el fenomenismo moderno, Gredos, Madrid, 1975.
- " Razón histórica en Ortega, Curso de Doctorado, Universidad Complutense, 1979-80.
- ROUGIER, L., Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique, J.J. Pauvert, Holanda, 1966.
- SANTAYANA, G., La vida de la razón o fases del progreso humano. Traducción de A.A. de Kogen, Nova, Buenos Aires, 1958.
- SAUSSURE, F. de, Curso de lingüística general. Traducción, prólogo y notas de A. Alonso, Losada, 12ª ed., Buenos Aires, 1973.
- TORREVEJANO, M., Razón y metafísica en Kant. Sentido de la Dialéctica Transcendental como crítica de la Metafísica, Narcea, Madrid, 1982.

- VOSSLER, K., Filosofía del lenguaje. Traducción y notas de A. Alonso y R. Lida, con la colaboración del autor, Losada, Buenos Aires, 1943.
- WARTOFSKY, M.W., Introducción a la filosofía de la ciencia. Versión española de M. Andreu, F. Carmona, V. Sánchez de Zabala, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1976, 2 vols.
- WHITEHEAD, A.N., The Function of Reason, Princeton University Press, Princeton. New Jersey, 1929.
- YON, A., "Ratio" et les mots de la famille de "reor", E. Champion, París, 1933.
- ZAMBRANO, M., Pensamiento y poesía en la vida española. Obras reunidas, 1ª entrega, Aguilar, Madrid, 1971.
- ZELLER, E., Fundamentos de la filosofía griega. Traducción por A. Llanos, Siglo Veinti, Buenos Aires, 1968.
- ZUBIRI, X., Naturaleza, Historia, Dios, Nacional, 7ª ed., Madrid, 1978.

3. Artículos

- CALVO MARTINEZ, T., La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el "De Anima", en "Anales del Seminario de Metafísica", III (1968), pp. 11-25.
- CURRAS RABADE, A., El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método, en "Anales del Seminario de Metafísica", VII (1972), pp. 111-150.
- DELBOS, V., De la méthode en histoire de la philosophie, en "Revue de Métaphysique et de Morale", XXIV, 4 (1917), pp. 279-382.
- RABADE ROMEO, S., Método y metafísica en el empirismo inglés: Bacon y Hobbes, en "Anales del Seminario de Metafísica", VII (1972), pp. 7-38.
- " La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, en "Anales del Seminario de Metafísica", XIII (1978), pp. 9-28.
- " Kant: perfiles de una actitud crítica, en "Estudios filosóficos", Valladolid, 1981, pp. 9-31.
- RODRIGUEZ SANCHEZ, A., Elementos del proceso del conocimiento en el "De Anima", en "Anales del Seminario de Metafísica", III (1968), pp. 27-50.
- ZARAGUETA, J., El problema de la clasificación de las facultades del alma,

en "Revista de Filosofía", I y II (1942), pp. 7-45 y 301-324 respectivamente.

ZUARO, M. del R., Método y sistema en Spinoza, en "Anales del Seminario de Metafísica", VII (1972), pp. 85-110.

